

القراءة للجميع
2018



أسئلة الفكر العربي المعاصر

عبد الإله بلقزيز

أسئلة الفكر العربي المعاصر

وزارة الثقافة
مكتبة الأسرة الأردنية / مهرجان القراءة للجميع

* أسئلة الفكر العربي المعاصر
* المؤلف: عبدالإله بلقزيز
* الناشر: وزارة الثقافة
شارع صبحي القطب
المتفرع من شارع وصفي التل
ص.ب. 6140 - عمان - الأردن
تلفون: 5696218 / 5699054
فاكس: 5696598
Email: info@culture.gov.jo

* الطباعة: مطبعة أروى 4892686
* رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٥٨٨ / ٥ / ٢٠١٨)

أسئلة الفكر العربي المعاصر

عبد الإله بلقزيز

إلى

كمال عبد اللطيف

مقدمة

بعـــد مائة عام على انصرام حقبة التأليف النهضوي العربي الحديـــث. مـــا زال فكـــرنا المعاصر يستعيد الأسئلة ذاتها التي طـــرحها الإصـــلاحيون على أنفسهم! وما زال منشغلاً بسؤال **الهوية**، أو سؤال "الأنا"، بل دافعاً به نحو ضفاف لم يستقر عليها ــ ولا شـــارفها ــ الخطـــاب النهضوي. وما زال شديد العناية بالـــتفكير في سؤال **الآخر**"، بل ذاهباً به إلى عتبات إشكالية عبر مسبوقة. والسؤالان معاً مثلاً ــ ويمثلان ــ الإطارين المرجعيين لســـائر الأســـئلة والإشـــكاليات الأخرى التي سيشهدها التأليف العربي: الحديث والمعاصر. فمن رحمهما ستتناسل موضوعات **الـــتراث، والحداثـــة، والعقل والعقلانية، والإصلاح، والنهضة، والـــثورة، والعـــلمانية، والديمقـــراطية**، وسوى هذه من قضايا

عَجَّت بها النصوص...، بحيث يستعصي وعي هذه بمعزل عن ذينك السؤالين .

ليس من شك في أن هذه الاستمرارية الإشكالية في الوعي العربي لم تمنع من حصول **قطائع ومغايَرَات** في البنى الأفقية والعامودية لهذا الوعي، ومن ذلك ـ مثلاً ـ تلك الطفرات التي انتقلت به من فكرة الإصلاح إلى فكرة الثورة، أو تلك التي وزعت التركة الفكرية النهضوية إلى تيارات مقفلة على نفسها... غير أنه لا سبيل إلى الشك في أن تطورات ومنعطفات التراكم الفكري العربي لم تفض إلى خروج سائر مقالاته عن أسئلة النهضويين التقليدية، على الرغم مما انطوى عليه بعض تلك المقالات من بريق فكري ومن اكتناز معرفي، وآي ذلك عودة مطالب الإصلاح، والديمقراطية، والتقدم، إلى صدارة المشهد الثقافي الراهن، بل صيرورتها من أمهات المسائل التي تتنافس فيها أُقلام المثقفين !

هل معنى ذلك أن الزمن الثقافي والفكري العربي زمن راكد، أو أنه بطيء في أقل حال؟

إذا أخذنا الأفكار المنتوجة أو المعبر عنها بمعزل عن التاريخ، وقرأنا في مدوَّنتها "المستقلّة"، فسننتهي ـ بغير شك ـ إلى القول بذلك. ولعل هذا ما ذهبت إليه مقالات كثيرة عكفت على تحليل الخطاب العربي وتقويم حصيلته بعيداً: كثيراً أو

قليلاً، عن عامل التاريخ وأحكامه على الوعي. وفي الظن أن مطالعة هذا الخطاب من حيث هو بنية معرفية مستقلة ـ بإعمال أدوات التحليل المعرفي ـ لا يمكنها إلا أن تنتهي إلى التشديد على عضوانيته ومراوحته داخل نظام من التفكير مغلق! ولكن، ما إن نُدْخلَ في عناصر القراءة عوامل التاريخ والاجتماع والسياسة، أو المحيط الخارجي للفكر، حتى تستقر نتائجها على صورة أخرى مختلفة: نعني موضوعية أكثر، ومجردة أكثر من أحكام القيمة .

نعتقد في هذا السياق ـ وعملاً بالفرضية التي سقنا ـ أن واحداً من أهم الأسباب المسؤولة عن "ركود" الزمن الثقافي، وعن مراوحة الفكر العربي في نطاق أسئلته النهضوية التقليدية، هو أن التاريخ السياسي والاجتماعي العربي المعاصر ـ وخلال القرن العشرين على وجه التحديد ـ لم يشهد تحققاً مادياً فعلياً للمطالب النهضوية التي طُرحت منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر، وعَبَّر عنها الإصلاحيون في حينه! فمجتمعاتنا العربية المعاصرة لم تنجز تنمية اجتماعية واقتصادية وتعليمية حقيقية تقضي على التأخر، والتخلف، والأمية، ويلتغي بها سؤال النهضة والتمدن أو الترقي. وهي لم تنجز ثورة ديمقراطية تلغي الاستبداد السياسي وتُؤَمِّن الحقوق المدنية والسياسية للمواطنين، فينتهي معها سؤال الديمقراطية والمجتمع المدني وحقوق

الإنســـان. ثــم إنهــا لــم تنجز وحدة كيانية قومية تئد التجزئة وتتصـــالح بهـــا مـــع العالم الخارجي، فيزول سبب الاهتجاس المضـــطرب بســـؤال "الآخر". ناهيك بأن فكرنا نفسه لم ينجز "تطبيعاً" مقبولاً مع ماضيه ومع الفكر الإنساني الحديث يخرجه من ثنائية: الهوية / الحداثة. ولتلك الأسباب ــ وغيرها كثير ــ مـــا كـــان من الممكن للأسئلة النهضوية إلا أن تتجدد في وعينا لابسة ــ عند كل معطف ــ لبوساً نظرياً وإشكالياً لا يخرج بها عن نطاق البدايات .

ليس معنى ذلك أن علينا انتظار معجزات السياسة كي نخرج مـــن هذا القفص الإشكالي، ذلك أن على العقل العربي المعاصر مســـؤولية أخـــرى غير اجترار أسئلة النهضويين أو الإعراض عـــنها كـــلية: عـــليه أن يسعى سعياً علمياً إلى **إعادة بنائها** في الوعـــي بشـــكل جيـــد. ذلك يعني ــ ابتداء ــ أنه لا سبيل إلى خـــروجه عـــنها، لأنها **ما زالت أسئلة معاصرة** على الرغم من مرور أزيد من قرن عليها. لكنه يستطيع ــ في إطار صلته بها ــ القيام بالكثير من التعديلات على صورتها التقليدية، ومن ذلك **تحيينـــها** بإعـــادة التفكير فيها في ظرفيتها الراهنة، ومجمل ما استجد على الظرفية تلك من متغيرات الفكر والواقع، كما أن منه **تفكيكهـــا وإعـــادة تركيبها** لتحريرها من شحناتها الإيديولوجية، وتحويلها إلى أسئلة نظرية حقيقية .

وربمـــا لا تجيب مادة هذا الكتاب عن هذه الحاجة، لكنها ــ قطعـــاً ــ تدافـــع عـــنها، أو تحاول أن تنبه إلى أهميتها، وإلى راهنيتها .

* * *

يجمع هذا الكتاب بين دفتيه خمس دراسات كتبت على فترات متـــباعدة خلال السنوات السبع الأخيرة. تربطها وحدة عضوية هـــي وحدة الموضوع الذي تفكر فيه: الخطاب العربي الحديث والمعاصر في تجلياته الإشكالية المختلفة، وفي الترابط التلازميّ بيـــن أسئلته وقضاياه. لكنها تتوسل في المقارنة بوسائط منهجية مختـــلفة: الـــتأريخ للأفكار، والتحليل، والنقد، بالتناسب مع نوع الموضوع ونوع الأسئلة التي نطرحها في تناوله.

الرباط : 16 فبراير 2000

الفصل الأول

مسألة الإصلاح

1ـ **الإصلاح، الثورة، إعادة البناء:**
في التجانس والتباين

بلور الفكر العربي المعاصر، في سياق تراكمه النظري والمعرفي، **ثلاثة مفاهيم** لتعيين مطالب وأهداف التقدم في المجتمع والفكر، تقوم بينها درجة غير قليلة من القرابة الدلالية، هي مفاهيم **الإصلاح، والثورة، وإعادة البناء**. المفاهيم هذه، تقدم **ثلاث كيفيات** لوعي حاجة التغيير ومطالب التقدم. وهي كيفيات متفاوتة **في الدرجة** وإن كانت من نفس **الطبيعة النوعية**، أي من نفس السلالة الدلالية. على أن تفاوتها في أداء معنى التغيير وتعيينه ناجم عن التباين في **ظروف التعبير** عنها. فهي لم تنشأ

في الوعي دفعة واحدة، ولم تتزامن في ما بينها إلا بعد أن خرجت إلى التداول متعاقبة منفصلة .

يصادق مفهوم **الإصلاح**، سلفاً، على النظام المرجعي للمجتمع أو للفكر الذي يروم إجراء فعل الإصلاح عليه. فالإصلاح ــ مفهوماً ولفظاً ــ هو تصويب ما اعوجّ في مسار، أو تآكَلَ في قوام، وتجديد له بحيث يطابق الأصل الذي منه انحدر. إنه **إعادة ترميم** لنظام المجتمع أو الثقافة أو سوى ذلك مما يمكن أن يدخل في دائرته. وبهذا المعنى، لا يتعدى التغيير تصحيح العرض الطارئ دون تجاسر على الجوهر الذي هو أيضاً المبتغى والمناط .

ازدهرت دعوة الإصلاح في الثقافة العربية المعاصرة في امتداد محاولة المقالة السلفية ترميم الصرح الإسلامي الأصيل الذي أصابت منظومته صدوع وشروخ نتيجة عمل بنيات الانحطاط المتكلسة، كما في أعقاب الاصطدام الهائل بالمنظومة الثقافية والاجتماعية الحديثة الوافدة مع الأجنبي. لم تكن قضية السلفية سوى **تحقيق الماضي في المستقبل**، على اعتبار أن المستقبل الأمثل ليس إلا ذلك النفي الحازم للحاضر في صورة استعادة لماض انزوى في زاوية النسيان. وهي لم تفعل ــ بذلك ــ سوى أنها أغلقت التاريخ على المقدّس وحقيقته الأصل

المطـلقة، وجعلت معنى التغيير يتطابق ومعنى **المحافظة على النظام**[1] .

فـي مقـابل فكرة الترميم التي يقود إليها مفهوم الإصلاح، وعـلى أنقـاض نزعتها المحافظة المهادنة، تبلور مفهوم جديد اندفع براديكاليته إلى الحدود القصوى، هو مفهوم **الثورة**. تعني الثورة ــ بعكس الإصلاح ــ **تدمير النظام** القائم ونفي مرجعيته التي إليها يستند. إن ما يعتبر هدفاً للإصلاح هو موضوع هجوم الـثورة: النظام الأصل. ففيه تقبع علة الانحطاط والتخلف. إن الثورة عملية انفصال حاسم عن النظام المرجعي القائم واستبداله بآخر يغايره في **الطبيعة والبنية والمكونات** .

كان عنفوان دعوة الثورة إيذاناً بقيام نظام قيم جديد في الثقافة والمجتمع هو نظام **العنف**. والعنف ــ هنا ــ كناية عن ممارسة انفصـالية لا استمرارية، تتخذ التحول المجرد المطلق وجهتها، والـنقد الحـاد أداتهـا. إنه ثقافة وسيكولوجيا تستهجن الماضي

---

(1) ــ يذهب إسلاميون كثر عكس هذا المذهب، معتبرين أن كل عودة سلفية إلى الماضي بمثابة تجديد لا بمثابة نكوص. انظر في هذا:

– عـلال الفاسي: **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**. مؤسسة علال الفاسي، الرباط، ط5، 1992 .

– راشـد الغنوشي: في: **قصي صالح درويش: راشد الغنوشي**. منشورات الفرقان، الدار البيضاء، 1993، ص42 .

وتفترض التاريخ **نفياً مستمراً** له (للماضي). وسعياً نحو استيلاد بديلــه **مــن خارجه**. إنه ثقافة الطلاق مع الوضع القائم تكويناً ونظاماً واشتغالاً. ولم يكن رصيد النزعات الثورية ــ والثوروية ــ إلا إخراج الماضي والحاضر من التاريخ، وتصور المستقبل لحظــة ميلاد بكر تترفع عن أي تأصيل أو تنسيب! وهذا بالذات مـــا ذهبت إليه المقالة الماركسية التي كانت تحتاج ــ بكل تأكيد ــ إلى مـــا يجعـــل **خارج النظام** شرعياً حتى تؤمّن ــ هي ــ لنفسها الشرعية !.

عــلى أن مفهوماً ثالثاً سيكتسح ــ بالتدريج ــ حقل التداول والتحــليل هــو مفهــوم **إعادة البناء**. وسيعوض في الاستعمال المعرفي ــ إلى حد بعيد ــ مفهوم الثورة. من باب أولى القول إن هــذا المفهــوم أقرب في المعنى والدلالة إلى الثورة منه إلى مفهــوم الإصلاح. فهو يشير إلى فاعلية التغيير التي تتخذ بنية النظام ككل موضوعها وهدفها. تعني إعادة البناء إرادة صياغة عناصر النظام القائم على أسس ونواظم **جديدة** مختلفة عن نسق الأولى. إنــه **أعــلى من الإصلاح**، من حيث هو لا يبدي قبولاً مــبدئياً بالنظام القائم، لكنه **أقل من الثورة** من حيث إنه لا يحدد نفسه من خارج بنية النظام كما هو حال مفهوم الثورة. إن مجال فعاليــته يتحدد في **إعادة صوغ** علاقة بين عناصر **نفس** النظام القــائم. فهو، من ناحية، يرفض الحفاظ على نسق النظام القائم، لكــنه يصــر، في الآن نفسه، على أن لا يتجاوز نَظْمُ العناصر

وبَنْيَنَتُها إطار النسق القائم ذاته كما يفعل مفهوم الثورة... وفعلُها المادي .

وإذا كـان مفهـوم الـثورة ــ السابق ــ قد ارتبط **بيوتوبيا** التغيير ــ التي اجتاحت العقل والإرادة عند العرب وسواهم من الأمـم ــ فـإن مفهوم إعادة البناء ارتبط **بواقعية** التغيير التي نشـأت ثمـرة تمَثُّل تاريخي لمطلب التقدم كما طرح نفسه في ظـروف صـعبة وحـرجة. كان دعاة **الثورة** على درجة من العدميـة لا تتسع للتاريخ، فيما انصرف دعاة **إعادة البناء** إلى احـترام معطيـات ووقائع التاريخ والتفكير في التغيير **انطلاقاً** مـنها، لا مـن مـنظور الحاجـة إلى نفيها. وعلى ذلك، كانت راديكالية دعوة إعادة البناء ــ في طبيعتها ــ دعوة إلى ممارسة الـتغيير والـثورة واقعياً وضمن إطار المعطيات والإمكانيات المتاحة .

حيـن نفكـر في **ظروف إنتاج وتداول** هذه المفاهيم الثلاثة، سـنقف على أسباب التباين في ما بينها: لقد كان الإصلاح ثمرة الصـدام ــ الثقافي والمجتمعي ــ مع النظام النقيض. ولم تكن فكـرة الثورة قد نضجت في الأول بما يكفي لكي تصير إشكالية كاملة في الفكر والمجتمع. وحينما انتهى الإصلاح إلى المصالحة مـع الماضـي، تبلورت الثورة كي ترث ــ من جهة ــ فكرة الصـراع مع "الآخر" من الإصلاح، وكي تضع الإصلاح ذاته موضوع نقد عنيف. على أن تجربة إخفاق الثورة في فهم ذاتها،

وتاريخها، ومجتمعها الخاص، ونضوج نزعتها الواقعية والتاريخية، قاد إلى نوع من إعادة نظر الثورة في مجتمعها وفكرها من موقع نسبي وتاريخي أفضل من موقع فكرة الثورة. هكذا تبلورت فكرة إعادة البناء بوصفها تعبيراً عن فكرة الثورة من موقع **المصالحة مع التاريخ والواقع**، وبوصفها عملية تمثُّل منظَّم للتغيير كإمكانية واقعية قابلية للتحقيق، لا كإمكانية ذهنية مجردة ومثالية .

يهمنا – في هذا السياق – أن نعتني بمفهوم **الإصلاح**، وبخطابه، في الفكر العربي الحديث، بحسبانه المفهوم الذي ثَبَتَ رسوخه وامتداده في نسيج التاريخ الفكري والثقافي **المعاصر**، على الرغم مما تعرض له من نقد ونقض في لحظات لاحقة، قام الدليل من التاريخ على أنها كانت في حكم العارض الذي لا تنتقض به قاعدة! ولعلنا نحتاج – هنا – إلى إلقاء الضوء عليه: استعراضاً ونقداً، منذ ميلاده في رحم إشكالية النهضة، في القرن التاسع عشر، إلى ولادته المتجددة في وعينا العربي المعاصر، في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، مروراً بانحطاطه في حقبة امتدت منذ مطلع القرن حتى نهاية عقدة الستيني، وساد فيها العمل بمفاهيم أخرى .

2ـ نحن والخطاب النهضوي :
من مشروع النهضة إلى نهضة المشروع .

أ ـ الخطاب النهضوي: من المعرفة إلى الأيديولوجيا :

تفصلنا، اللحظة، مسافة زمنية تربو على القرن، عن الفترة التي تبلورت فيها الموضوعات النهضوية الأساسية وتشكلت ملامحها المعرفية والإيديولوجية الرئيسية. ويمكن اعتبار كتابات الأفغاني ومحمد عبده المادة الفكرية الأكثر تمثيلاً للخطاب النهضوي والأكثر صهراً لروافده ومصادره .

لقد تمثّلت تلك الكتابات لحظتين أساسيتين في الثقافة العربية ــ وعبرت عنهما بقوة ندر أن ضاهتها في ذكل كتابة معاصرة ــ ويتعلق الأمر باللحظة السلفية في صيغتها الجديدة، التي تخطت السقف المعرفي والإشكالي للسلفية الأولى: (الوهابية والمهدية والسنوسية)، واللحظة الليبرالية التي تحصلت من أعمال **الطهطهاوي وخير الدين التونسي** وآخرين. ومع أن رجلاً مثل **محمد عبده** عُرف، على نطاق واسع، كسلفي تأسيسي مَنَحَ خطاب السلفية هويته المعرفية والإيديولوجية "النهائية"، إلا أن تحليل خطابه يسمح بتقدير أكثر عمقاً وتشخيصاً لنتاجه مما يستطيعه وصفه التقليدي الرائج كمفكر سلفي. إذ هو مثل لحظة

تركيبية بين الرافدين الأصالي والحداثي[2]، صالحت بين العلم والدين، بين الهوية والمعاصرة، بين القديم والحديث. ومن صلب هذه اللحظة التركيبية الفذة ـ التي تجاوزت الصراع العقيم بين أطراف تلك الأزواج المفهومية (القديم / الحديث، العلم / الدين...) ـ خرجت تيارات الفكر العربي المعاصر إلى الوجود. فكان **محمد عبده** أستاذ الزعيم الليبرالي **لطفي السيد،** وأستاذ الزعيم السلفي **رشيد رضا** في نفس الوقت. وكان كل من "المريدَيْن" يجد في أفكار الشيخ جراثيم النظر الذي يلتزمه (سلفياً كان أم ليبرالياً)!.

لم تتعرض هذه المصالحة أو هذه التسوية، التي أسسها الإمام **محمد عبده** للانهيار إلا عندما دخلت تجربة انشقاق داخلي إيديولوجي وتسييس واسع النطاق، أفقدها رحابتها وأجبرها على التأقلم مع موجبات العمل السياسي، وبالتالي ـ فرض عليها خيار فك الارتباط بين طرفيها المعرفيين. هكذا خرج حزب "الأحرار الدستوريين" من أحشاء "الانحرافة" الليبرالية السياسية **لطفي السيد** (وقد أنجبت أشد أفكار التطرف الليبرالي المعادي للثقافة العربية ـ الإسلامية مع **طه حسين... ثم سلامة موسى**)، **وخرج حسن البنا** وحركة "الإخوان المسلمين" من معطف **رشيد رضا** من دون أن يكون هذا سبباً مباشراً في ذلك.

---

(2) راجع في هذا :

برهان غليون: **النقد الذاتي**، منشورات عيون، الدار البيضاء .

ولم يكن عقد الثلاثينيات قد حل، حتى كانت التسوية الفكرية التي أقامها **محمد عبده** ـ في الوعي العربي ـ قد استحالت جزءاً من الماضي، لينفتح التاريخ الفكري المعاصر على مرحلة لا سابق لها من التسييس المفرط Surpolitisation للمعرفة(3).

دفع الفكر العربي غالياً ثمن هذا الانحراف **السياسوي** فيه. فحين تأسست الأفكار والأطروحات الفكرية سياسياً، أي حينما صارت جزءاً عضوياً وطبيعياً من منطق عمل المؤسسة السياسية (الحزبية والسلطوية)، توقف العقل العربي عن إنتاج المعرفة ليتحول إلى **تبرير السياسة** وشرعنتها! ولم يعد ـ لذلك السبب ـ فكراً مجنداً لخدمة **الحقيقة**، بل صار فكراً منغمساً في خدمة **المصلحة**. والأنكى أن المصلحة لم تكن لتتحقق ـ في الأغلب الأعم ـ إلا على حساب الموضوعية والحقيقة. هكذا حكم الفكر العربي على نفسه ـ تحت وطأة ذلك الاختيار القاتل ـ بأن يفقد وظيفته كفكر، فشهدنا الانتقال من المثقف ـ الفرد (= المفكر) إلى المثقف (= الحزب)، وشهدنا ـ في امتداده ـ الانتقال من الكتاب إلى البيان الحزبي والتقرير السياسيى! وسريعاً انتقلنا من الخطاب الليبرالي إلى "الأحرار الدستوريين"

---

(3) للتفاصيل، انظر :

عبد الإله بلقزيز: **إشكالية المرجع في الفكر العربي الحديث**. دار المنتخب، بيروت، 1993 .

والأحــزاب الوطــنية. وانتقلــنا مــن **زكي الأرسوزي وساطع الحصــري وعفلق** إلى "عصبة العمل القومي" و"حزب البعث". وانتقلنا من الخطاب الاشتراكي إلى الأحزاب الشيوعية... الخ !.

ب- من النهضة إلى الثورة :

حيــن تبــلور خطاب النهضة، في النصف الثاني من القرن التاســع عشــر وفي مطالع القرن العشرين، كانت موضوعاته تــدور حول مطالب التحرر من الاحتلال الأجنبي، **والاستقلال القومي** في مواجهة الهضم التركي وانفلات النزعات الطورانية من كل عقال، **والحرية** (= الديقمراطية) في مواجهة الاستبداد، والترقي (= التقدم) في مواجهة الانحطاط والتأخر، ثم الوحدة في مواجهــة الــتجزئة. ومــا كان لمفهوم أن يحقق أعلى درجات التداول والاستعمال المعرفي ــ في الخطاب العربي الحديث ــ مــثل مــا حقــق ذلــك مفهوم النهضة منذ المرحلة الباريسية **للطهطاوي** إلى "مستقبل الثقافة في مصر" (نهاية الثلاثينات وما أعقبها) .

مع بداية الخمسينات، سنشهد انحساراً متزايداً في الاستعمال المعرفي لمفهوم النهضة في الكتابة السياسية العربية. في مقابل ذلــك، سوف يزدهر اشتغال معرفي جديد لمفهوم سيغمر الثقافة السياسية المعاصرة هو مفهوم الثورة. كيف جرى هذا الاستبدال

المفهومي بالسرعة التي حصل بها، ولماذا استعيض عن النهضة بالثورة ؟

كان ذلك فصلاً من فصول التعبير عن نشوء حقبة سياسية وفكرية أخرى أطلقها صعود التيار القومي العربي: في امتداد نجاح الناصرية في بناء سلطة سياسية في مصر، وفي الصيرورة مرجعية ـ لا تنازع ـ للحركة القومية العربية. ولفترة طويلة، سيسود الاعتقاد أن مطالب العرب النهضوية المعلقة ـ أو المؤجلة ـ في التحرير والتنمية والوحدة والاستقلال وسائر الشعارات، التي بلورها النهضويون وقدم العرب دماءهم من أجلها...، قد وجدت في حقبة الثورة تحقيقاً لها يرفع عن الحديث عن النهضة أي مبرر له! وقد وجد هذا الاعتقاد جيشاً جاهزاً من المثقفين للدفاع عنه وتبريره دون تجشم عناء تمحيص درجة مصداقيته. وعلى الرغم من أن حقبة الثورة هذه وفرت لمصر والوطن العربي أجوبة سياسية رائدة في حقل الإنتاج والسيادة والمصير الكياني، إلا أنها أضعفت من قدرة الثقافة السياسية على ممارسة النقد والنقد الذاتي. فكانت النتيجة أن الوعي العربي لم ينتبه إلى وجوب التعامل مع مطالب النهضة خارج التوظيف السياسي لها، الأمر الذي نجم عنه أن صار التأجيل السياسي (= الواقعي) لمطالب وشعارات النهضة تأجيلاً فكرياً، بل ـ وهذا هو الأدهى ـ وهماً مزمناً بتحقيق تلك المطالب والاستغناء عن الحاجة إلى التفكير فيها ! .

ج- بعد الثورة، أو: في البدء كانت النهضة :

لم ينتظر العرب طويلاً حتى اكتشفوا أن الثورة لم تقدم جواباً سياسياً كاملاً وحقيقياً عن شعارات ومطالب النهضة، وأن هذه الأخيرة ما تزال تفرض نفسها بذات الحدة التي بها انطلقت وانطرحت قبل عقود سبعة أو يزيد. لقد خسرت الثورة امتحان البقاء في تجربة تراجيدية صعبة بدأت في فجر الخامس من حزيران / يونيو 1967. وفي لحظات، سريعة بمقاييس التاريخ، كان "كل" شيء يعود إلى البداية! فما أن حل يوم التاسع من شهر يونيو 67، حتى كان على العربي أن يطرح على نفسه سؤال الحرية والاستقلال والتقدم والوحدة مجدداً، كأن شيئاً لم يتحقق أو يتراكم! وكأن التاريخ يعود به القهقرى إلى لحظات البداية، حينما كان المشروع السياسي في طور تشكله، حيث لم يبرح بعد دائرة الفرضية! .

إشكاليتان أساسيتان في الفكر العربي المعاصر، تعيدان إلى الأذهان حجم ذلك الإخفاق الذي منيت به تجربة الثورة وهي تجرب أن تمتص إيجابياً مشكلات ومعضلات النهضة، وتقيمان الدليل على راهنية السؤال النهضوي (بعد قرن على خروجه إلى الوجود): إنهما **إشكالية التراث وإشكالية الديقمراطية** .

تبدو الإشكاليتان وكأنهما الأكثر تداولاً في الخطاب العربي المعاصر في ربع قرن الأخير، قياساً بإشكالية التحرر الوطني

أو التـــنمية أو الوحـــدة العـــربية التي غمرت حقبة الخمسينات والستينات، وكيفت ثقافتها السياسية. وحين نعيد قراءة دلالة هذه الهيمـــنة المعـــرفية للإشـــكاليتين، ســـنجد أنها (= هيمنة) تنهل شـــرعيتها مـــن **ظروف إنتاجها** كإشكاليات. ونستطيع أن نوجز فنســـتخلص تلك الدلالة بالقول إن الإشكاليتين ـــ معاً ـــ **تعبران عن أزمة عميقة في العلاقة بين العربي وماضيه ثم بين العربي والعصـــر**. تلخص إشكالية التراث العلاقة بين العرب وذواتهم: إنهـــم يستشعرون نوعاً من الاقتلاع الحضاري يترجم نفسه في **أزمة هوية** تتمظهر إما في مشاعر انفصال راديكالي عنيف عن الذاتية وانصهار في ذاتية كونية، أو في مشاعر انكفاء إلى "الأنا" وانســـحاب من العصر. وما موقف الإقبال والإدبار من التراث إلا التعـــبير المســـتعار عـــن ذلـــك الموقف السياسي والنفسي. وتلخص إشكالية الديمقراطية علاقة العربي بالعصر الكوني الذي ينتســـب إليه وعلاقته بفريضة من فرائض تحضره. ربما كان جائزاً النظر إلى هذه العلاقة وكأنها تتصل ـــ بمعنى من المعاني ـــ بمفهومـــه للكونية وعلاقته بشروطها، وهو أمر صحيح من أوجـــه عديدة، لكن من الجائز أيضاً النظر إليها بوصفها تترجم مفهومـــه لذاتـــه وتقديـــره لما هو مطالب به كي يحقق حداثته وانتســـابه إلى الـــتاريخ. وفـــي الحالتين، يمتنع النظر إلى هذه الإشكالية ـــ كما إلى الأولى ـــ من دون الانطلاق من الفرضية

التي قوامها أن الإخفاق العربي المعاصر ـ والمتجدد ـ يقول حقيقة واحدة رئيسة: إننا ما نزال ننتمي ـ بإشكاليتنا ـ إلى الحقل النهضوي[4] !

هل خرجنا من هذا التاريخ "التاريخ النهضوي" إذاً ؟

لقد بدأنا تاريخنا المعاصر، قبل قرن، بمشروع للنهضة. ولكن، ها إن هذا المشروع ينهض من جديد. أما الحقيقة الوحيدة التي خرج بها العرب من تجربة قرن ونصف، فهي أنهم لم يبرحوا بعد مطلباً تاريخياً طرحه النهضويون الأوائل ـ ولم يتحقق حتى اليوم ـ هو "الإصلاح". ولقد كان لهذا المطلب، وللفكرة التي صاغته (الفكرة الإصلاحية) تاريخ يستحق أن يقرأ من جديد .

3ـ **إيديولوجيا الإصلاح**: **جدل القطيعة والممانعة**

تؤرخ "صدمة الحداثة" لميلاد الفكر العربي الحديث، وتعين نقطة انطلاق مساره الإشكالي والمفاهيمي الجديد. ولا تعني هذه

(4) ذلك أيضاً ما ذهب إليه الأستاذ محمد عابد الجابري في كتابه: **الخطاب العربي المعاصر**. المركز الثقافي العربي ــ دار الطليعة، بيروت، 1982 .

"الصــــدمة" سوى بداية لحظة الانتباه إلى مرجعية فكرية مختلفة وـــ من ورائها ـــ إلى نموذج اجتماعي وسياسي مغاير عرضته أوروبــا ـــ علــى الوعــي العربي للقرن 19 ـــ إما من خلال نظامهــا الـــذي زرعته في البلاد العربية فترة الاحتلال، أو من خـــلال اكتشافها في موطنها مباشرة من قبل من أتيح لهم ـــ من المـــثقفين ـــ أن ينتقـــلوا إليهـــا زائرين عابرين ـــ أو دارسين مقيمين، أو لاجئين مستقرين .

كـــان لهـــذه "الصدمة" فعل إحداث **يقظة** فكرية وضعت حداً لســبات طويـــل مبعـــثه شـــعور تقليدي راسخ ـــ وموروث ـــ **بالإشـــباع الـــثقافي** والفكـــري! شعور عاش الزمن الثقافي في انفصـــال عن الزمن الاجتماعي والحضاري الذي تَعَدَّل إيقاعه بكثير. لقد أيقظت في الوعي العربي حس **المقارنة** التاريخية ـــ الذي تعطل لديه ـــ وشيئاً فشيئاً، دفعته إلى تحسس مقدار الفجوة الرهيـــبة الـــتي تفصل المجتمع والفكر العربيين الإسلاميين عن لحظـــة الحضـــارة كما صاغتها أوروبا. أما ثمرة ذلك الوعي، فكـــانت ـــ مـــن دون شك ـــ إيديولوجيا **الإصلاح** التي غمرت الفكـــر العربي المعاصر منذ لحظته النهضوية في القرن التاسع عشر إلى الآن متخذة، في كل مرحلة، تلويناً مختلفاً بحسب البيئة المعرفية التي تتغذى منها .

ليســـت فكرة الإصلاح جديدة في العقل العربي ـــ الإسلامي، ولا يـــبدأ تاريخهـــا بظهور تيار الإصلاحيين في القرن التاسع

عشر، بل هي فكرة قديمة وأصيلة في الثقافة العربية الإسلامية الوسـيطة، وبواسطتها أمكن قيام لحظة فكرية سلفية مع الإمام **ابن تيمية** ومع الإمام أبي حامد **الغزالي** أنقذت العقل الإسلامي من اليباس والتحجر الناجمين عن تجربة الانصراف عن الأصول والانصراف إلى الفروع والحواشي... الخ. على أن معنى الإصلاح في هذه اللحظة اختلف عن معناه في اللحظة النهضوية للقرن 19. فإصلاح العصور الوسطى كان يستطيع الاكتفاء بمصادره الثقافية الإسلامية، يستعيدها متمثلاً إياها في صورة قابلة للتوظيف من أجل إعادة تشغيل آلة الإنتاج العقلي المتوقفة. ولم يكن، لذلك السبب، في حاجة إلى استعارة مبادئ وأفكار ونظم **من خارج** إطار المنظومة المعرفية الإسلامية[5]. وفي هذا يختلف ـ اختلافاً بيّناً ـ عن الإصلاح من منظور المثقفين النهضويين المحدثين، هذا الذي توقف عن أن يكون مكتفياً بذاته وبمصادره، كي يصير إلى إصلاح يتغذى من مصادر خارجية منهجياً وإشكالياً .

الاختلاف في الطبيعة بين لحظتي الإصلاح (الوسطى والمعاصرة) يعود إلى جملة عوامل على درجة كبيرة من التعقد

---

(5) راجع في هذا :

علي أومليل: **الإصلاحية والدولة الوطنية**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دار التنوير، بيروت، 1982 .

والتشابك. على أننا نستطيع أن نقوم تجاه تداخلها **بعزل منهجي** ـ ضــروري مــن وجهة نظر إجرائية ـ لتحليل أسباب ذلك الاخــتلاف. وهنا سنعزل العامل المعرفي عن العامل التاريخي كي نقرأ كلاً منهما في تميزه واستقلاله :

معــرفياً: تعرضت المنظومة الفكرية الإسلامية التقليدية إلى تصــدع فــي امتداد الاصطدام المعرفي للمثقف العربي الحديث بمنظومات فكرية حديثة على درجة كبيرة من الثراء والتعقد. في أعقــاب ذلــك الاصــطدام اهتزت مفاهيمه عن الزمن والعالم والحقيقة والتنظيم المدني، بعد أن عاين كيف تستطيع المنظومات الجديــدة أن تقدم أجوبة أكثر إغراء وإقناعاً. فهي مغرية بسبب مــن كونهــا تنتج ـ واقعياً ـ أوضاعاً وحقائق جديدة تنم عن القــدر الهائل من **الفعالية** التي تُكَوِّنُ نسيجها الداخلي، وتجعلها أفكــاراً أكثر قابلية للتحقق ولمراكمة **التقدم** المادي في الاقتصاد والسياســة والاجــتماع. وهــي مقنعة لأنها غالباً ما تأتي ثمرة للنشاط **العلمي** وللفعالية النظرية **العقلانية: فالعقل والعلم** قومها وجوهــر حركــتها... الخ. ولقد كان على هذا المثقف أن يقطع شــوطاً غيــر قصير من الممانعة الفكرية ـ متحصناً بأسرار منظومــته الموروثــة، قبل أن يشرع في إبداء أنواع مختلفة ـ ومتباينة ـ من الاستسلام المعرفي للمنظومة المتفوقة الوافدة من الخارج .

تاريخياً: توقف التاريخ الخاص للعرب والمسلمين في القرن التاسع عشر عن أن يكون ـ كما كان في أعينهم ـ تاريخاً كونياً، أو التاريخ الذي يقع من تواريخ الشعوب والأمم والحضارات الأخرى موقع الجوهر أو القطب الذي تدور حوله. لقد دخل دورة تفكك مزمن، واستحال ـ شيئاً فشيئاً ـ جزءاً من تاريخ أعم يصنع وقائعه **مركز حضاري جديد** هو أوروبا. لم تعد قيم الحضارة هي التي كانت، ولا النظام السياسي هو نفسه الذي كان على عهد الدولة السلطانية، ولا الجيش ظل على شاكلة جيوش الخلفاء... الخ! كل شيء صار على تغير، وصار معه ـ من أَوْكَدِ فروض البقاء ـ **التأقلم** مع شروط وموجبات التغير الذي طرأ...

في الحالتين معاً، حصلت قطيعة حادة في وعي العرب والمسلمين: قطيعة فكرية مع النظام الرمزي الثقافي الموروث، وقطيعة تاريخية مع النموذج السياسي والاجتماعي الخاص والتقليدي. على أنه إذا كانت إيديولوجيا الإصلاح هي ثمرة تلك القطيعة ومنتهى نتائجها، فإن اللحظات الفكرية الإصلاحية لم تعش وعيها بتلك القطيعة بنفس الدرجة من التقدير والإدراك والتقويم. بل لقد انقسم الوعي الإصلاحي نفسه إلى "**لحظتين معرفيتين**" مختلفتين، على ما فيهما من عناصر وحدة أو اشتراك، هما لحظة **الوعي الإصلاحي السلفي**، ولحظة **الوعي الإصلاحي الليبرالي** .

تـبدو لحظـة الوعـي **الليبرالي** أكثر تجاوباً مع حقيقة تلك القطيعة وأكثر تعبيراً عنها. لقد لخصت هذه اللحظة قضيتها، منذ **الطهطـاوي وخير الدين إلى طه حسين** (قبل الأربعينات)، في دعـوة واحـدة أساسية: **التحرر** من منطق التقليد والانتساب ــ دون شـروط ــ إلى العصـر ومنظومة القيم الرمزية والمادية السـائدة فيه، مقيمة ــ هكذا ــ تماهياً بين الحداثة والتقدم وبين التقليد والتأخر .

أما لحظة الوعي **السلفي**، فمع أنها تستعير مفاهيمها وطرائق اشـتغالها النظري من الثقافة الحديثة ومن مناهجها الجديدة، إلا أنهـا تصر على البحث عن مقابلات ونظائر للمفاهيم المستعارة فـي بيـئة الـثقافة العربية ــ الإسلامية الكلاسيكية بما يجعلها أصيلة، وبما يعطي الشرعية لجوهر الفكرة السلفية الإيديولوجي: **رفض مسلمة الانقطاع الحضاري**، والتأكيد على فكرة التواصل التاريخي العربي ــ الإسلامي[6] .

قد تبدو الإصلاحية الإسلامية ــ بهذا المعنى ــ على مسافة مـع فكرة القطيعة ــ المعرفية والتاريخية ــ بين الزمن العربي المعاصـر والزمن العربي الكلاسيكي. والحق أن الأمر خلاف ذلك، إذ إن رفض الاعتراف بالانقطاع التاريخي والفكري ليس

---

[6] راجع في هذا :

ســهيل القش: **في البدء كانت الممانعة ــ مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي.** دار الحداثة، بيروت، 1980، ص 32-49 .

أكثر من رفض **إيديولوجي**، ولا وظيفة له سوى **تعزيز آلية المقاومة** العربية ـ الإسلامية للتحدي الأجنبي الزاحف بالجيوش والأفكار ونماذج الحياة الجديدة. أما جوهر الموقف الإصلاحي السلفي فهو توطين الأفكار الحديثة والمفاهيم الجديدة الوافدة في خطابه وتوظيفها لخدمة قضية إيديولوجية: النضال الوطني ضد الأجنبي. وإذا أمكن أن يقال هذا عن الإصلاحية الإسلامية للقرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فإن من الجائز قول ذلك عن التيارات الإسلامية المعاصرة. إنها ـ هي الأخرى ـ تستأنف العلاقة نفسها بالغرب: الانفتاح المعرفي عليه والعداء الإيديولوجي له. إنها تتعايش مع أحدث منتجات العلم والتكنولوجيا، وتوظفها ضده، لكنها تظل أقل قابلية للحوار العقلاني معه من سلفية **جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده** .

ربما كان التراث الإصلاحي العربي الحديث في حاجة إلى نقد، وهذا مما يمتنع على أي شك. غير أن ذلك النقد المطلوب ـ وسنأتي على بعضه ـ ليس سبباً لتجاهل حقيقة ما انطوى عليه التراث إياه من قيمة معرفية ودور تاريخي مما يحتاج إلى تسجيل وبيان. ولعلهما (القيمة والدور) يتبينان ـ اليوم ـ في ضوء ما بات يلف الوعي العربي من التباسات وسوء أوضاع تدفع بذلك التراث حثيثاً إلى نقطة ضوء ـ خارج العتمة ـ تصير مع الزمن مرجعية !

4ـ في شجاعة الخطاب الإصلاحي العربي الحديث

قبل أزيد من قرن ونصف، وقف الإصلاحيون العرب مشدوهين أمام الحضارة الأوروبية الحديثة، وما أحرزته في مضمار التقدم وبناء المدنية، وتيسير أسباب الحياة، والرقي بالوعي والمعارف، بل وتوسيع رقعة انتشار وسيطرة دولها خارج حدودها القومية، على نحو بَدَا لهم ضرباً من الامتناع عَقْدُ مقارنة بين أحوالها وأحوال مدنية عربية ـ إسلامية تتداعى، فلا يبقى منها غير أطلال على الأرض، وذكرى في النصوص والنفوس! كان اعترافهم بتفوق المدنية الغربية اعترافاً بهزيمة مدنيتهم أمامها، وكان في تضاعيف الدهشة والاعتراف ما يشي برغبةٍ لديهم في حيازة معرفةٍ بالأسباب التي صنعت لأوروبا مجدها، وصنعت للعرب والمسلمين أسباب الكبوة والعثار، عَلَّ تلك المعرفة تفيد في إضاءة مجاهل الحاضر والمستقبل، وتفتح الطريق أمام الأخذ بذات الأسباب والوسائل التي أخذت بها أوروبا، وساغ لها بها إقامة صرح المدنية التي ترفل فيها.

ومهما قيل، اليوم، في شأن تردد الإصلاحية العربية، في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وتهيبها من الإقبال الكامل على ثمرات الحضارة الغربية، واختيارها ـ بدلاً من

ذلــك ـ سبيل الانفتاح عليها بحسبان، فإن الذي ليس يرقى إليه شــك أن النهضــويين العرب لم تعوزهم الشجاعة إطلاقاً لكسر الحاجز النفسي الذي يمنعهم من الإصغاء إلى خطاب الحضارة الجديد، ورياضة النفس على سلوك مسلك الساعي إلى الاستفادة مــن مكتســبات أمــم لا تشاركنا الملة ولا التجربة الحضارية، والانــتهال من معارفها دون عقد أو مركبات نقص. ولعل قيمة هذه الحقيقة ليست تستبين إلا في ضوء حقيقتين :

الحقيقــة **الأولى** تكمن في أن ذلك الإقبال لم يلجم نفسه دائماً بقيــود العقيدة والشريعة، ولم يتوقف كثيراً أمام السؤال عما إذا كان يَسُوغ، من وجهة نظر شرعية، الأخذ عن غير المشاركين لنا في الملة[7]. بل إنه انطلق إقبالاً حرّاً لم يجد كبير صعوبة في الــتماس الصــلة بيــن ثمرات المدنية الحديثة وبين ما دعا إليه الشــرع مــن مبادئ في التنظيم الاجتماعي والسياسي (العدل، والحــرية، والكسب، والعلم...). وفي الظن أن ذلك مما لم يكن فــي عداد التفاصيل، خاصة متى استحضرنا حقيقة أن الخطاب الإصلاحي لم يبرح ثوابته الإسلامية، ولا تخلى عن اعتقاده في صــواب وصــلاحية مدوَّنته الشرعية في التماس الجواب عن نــوازل ومــتغيرات الــزمان والواقع. وهذا مما يعني أن تلك

---

[7] سؤال قديم سبق لبعض الفلاسفة المسلمين في العصر الوسيط أن طرحه. أنظر في هذا : أبــو الوليــد بن رشد: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998 .

الشـــجاعة تتحقق من خلال الثقة في الذات، والموروث، وليست ضـــرباً مـــن التهور والعدمية الاتباعية. ولعل ذلك ما كان في أســـاس اعـــتقاد كثيرين بتردد الإصلاحية العربية أمام الحداثة، والذي لم يكن في حقيقة أمره ــ سوى الانفتاح عليها بحسبان .

والحقيقة **الثانية** تكمن في أن الانفتاح الإصلاحي على ثمرات المدنيـــة الأوروبية جرى في شروط تاريخية بالغة التأثير على الـــتوازن النفســـي للنهضـــويين العـــرب، هي شروط الهزيمة العســـكرية العربية والإسلامية أمام زحف الجيوش الأوروبية، ونجـــاح هذه الأخيرة في استعمار بلاد العرب والمسلمين. ومع ثقـــل هذه الظرفية، لم يستسلم الإصلاحيون العرب إلى الشعور بـــأنهم إذ يـــأخذون بمكتســـبات الفكر الحديث، إنما يستسلمون للمنتصـــر، أو يتجهون إلى العمل بمقتضى قاعدة اقتداء الغالب بالمغـــلوب الـــتي تحدث عنها **عبد الرحمن بن خلدون**، بل إنهم تطـــلعوا إلى الـــرد على هزيمة مدنيتهم بالتوسل بالأسباب التي أنـــتجت انتصار المدنية الغربية. نعم، كان هناك من قاوم الغزو والـــزحف الأوروبـــي: العسكري والمادي والقيمي، بمزيد من الانكفـــاء والتشـــرنق عـــلى الذات، وبالكثير الكثير من الرفض لـــلمدنية الحديثة. غير أن خطاب الممانعة الانغلاقية هذا لم يكن ــ فضلاً عن ضعفه أمام قوة الخطاب الإصلاحي ــ يمثل مسلكاً شـــجاعاً، كان خطاباً دفاعياً هروبياً، وليس خطاب دفاع متحرك مقدام! وفي كل حال، لم يكن سهلاً على النهضويين أن يلتمسوا

الشـــرعية لدعواهـــم الانفتاحية لدى جمهور العرب والمسلمين المنكوب بالانحطاط والهزيمة، دون أن يغامروا بتعريض أنفسهم للاتهام بالتهاون في حمل رسالة الجهاد. ومع ذلك، فقد كانت في حوزتهـــم الشـــجاعة الكافية كي ينهضوا بعبء تلك الدعوة في الشروط الصعبة تلك .

لعـــل تلك الشجاعة الأدبية كانت أظهر لديهم حين كانوا في صـــدد إبداء الانبهار والإعجاب بالنظام السياسي الحديث: نظام الدولـــة الوطـــنية في أوربا. ففيما كانوا يقدمونه في نصوصـهم بوصـــفه ســـر النهوض والقوة والغلبة، لأوروبا، ومفتاح تقدمها وصـــعود مدنيتها، كان عليهم أن لا يتجاهلوا أن هذا النظام قام عـــلى أســـاس الفصل بين الدين والدولة، وأنه يستند إلى شرائع زمـــنية وضعية تعارف عليها الناس وليست مستمدة من مرجع ديني... الخ. ومن ذلك، لم يجدوا كبير صعوبة في الدفاع عنه، وفي التسويغ له، من خلال نقدهم الاستبداد والحكم الثيوقراطي، ودفـــاعهم عـــن الحرية والحكم المدني والنظام التمثيلي النيابي. ولقد كان في وسعهم ــ دائماً ــ أن يذكّروا بأن جوهر الحكم في الإســـلام هـــو العدل، وأن الظلم خراب للعمران (كما قال ابن خـــلدون)، وأن يقيموا الروابط والصلات بين الديمقراطية وبين الشورى إلى حدود التقاطع أو المشابهة أو التماهي .

ولـــم يكن يقل عن ذلك شجاعة دفاعهم عن العلم والمعرفة، بحســـبانها مـــن مداميك نهضة أوروبا الحديثة وصعود مدنيتها.

ومع أن العلم والمعرفة اللذين نَوَّهُوا بهما لا ينتميان إلى منظومة العلوم الشرعية، بل يتعلقان بالعلوم الطبيعية والرياضة، ومع أن حقائق العلم الحديث الذي دافعوا عنه لم تطابق ـ بالضرورة ـ حقائق الدين، ولم تكن قاعدتها هي الإيمان، إلا أنهم لم يترددوا في الدعوة إليهما. بل يكفي أنهم دعوا إلى إرسال البعثات العلمية إلى أوروبا، واستقبلوا قرار إرسالها بالارتياح والتنويه، وقام كثير منهم بالتعريف بكثير من نظريات العلم الحديث[8]. وهذه كلها علامات قوية على تلك الشجاعة التي ألمعنا إليها. وهي ـ بالجملة ـ الشجاعة التي كان يحتاج إليها الخطاب الإصلاحي النهضوي الحديث حتى يحمل عبئ صدمة الحداثة مقاومة إيجابية .

5- مفارقات الفكر الإصلاحي العربي

يمتد تاريخ الفكرة الإصلاحية في الوعي العربي الحديث على مدى قرن ونصف. وفي وسع أي مؤرخ للأفكار أن يجد في هذا التاريخ الطويل رصيداً هائلاً من موضوعات وتصورات عبرت

[8] أول من فعل ذلك ـ قبل ليبرالي جيل فرح أنطون ـ هو الطهطاوي. أنظر: رفاعة رافع الطهطاوي: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. ضمن: **الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973 .

عـن الهاجس الإصلاحي لدى النخب الفكرية في ميادين مختلفة طرقـتها. غيـر أنه لا يملك أن يجد، في هذا الركام الوافر من المقالات الإصلاحية، لحظات معرفية نوعية تشي بنجاح الوعي الإصلاحي العربي في تحقيق تراكم نظري تصاعدي يسوغ معه الاعـتقاد ــ مثلاً ــ أننا أمام "عصر تنوير" عربي حقيقي، على مثال ذاك الذي عرفته أوروبا وأَسَّس لنهضتها الحديثة، أو يسوغ معـه الاطمئـنان إلى حاجتـنا اليوم، لبناء مسافة ما مع فكرة الإصلاح، ومنه الاطمئنان إلى حُجَّية دعوى وجوب التحرر من رهانات الإصلاح للانصراف إلى غيرها... الخ، مما نسمعه من كثيرين .

قـد يدور في خَلَدِ البعض أننا نصدر، في هذا الاستنتاج، عن نظـرة عدميـة تجـنح إلى إهـدار قيمـة ذلك التراث الفكري الإصـلاحي الـذي خلفـته خمسة أجيال من المفكرين العرب المحدثين. والحق أننا أبعد ما نكون عن هذا الاعتقاد العدمي كما أوضحنا ذلك قبلاً؛ بل يحملنا على هذا الرأي ما تَكوَّن لدينا من ملاحظـات نقديـة مـن قـراءة ما أمكننا قرائته من نصوص الإصلاحيين العرب. وهي ملاحظات لم يكن الحامل عليها، في المقـام الأول، عيـار الخطـاب الإصلاحي العربي في مكيال الـتراث التـنويري الأوروبي مثلاً، بقدر ما كان الحامل عليها معايـنة مستواه المعرفي، ومستوى قابليته للإجابة عن حاجات

الـــتقدم العربي. وقد اتجهت هذه الملاحظات النقدية إلى محاولة بيان بعض مفارقات الفكر الإصلاحي العربي، وأثرها في تحجيم قدرتـــه عـــلى تـــزويد الوعي والممارسة بتصورات أقرب إلى النضوج والتماسك. ولعل أهمها **خمس مفارقات** :

المفارقــــة الأولى أن الإصــــلاحية العـــربية ـــ الحديـــثة والمعاصرة ـــ إذ عَبَّرَتْ في لحظة ميلادها عن طفرة في وعي الـــنخب العـــربية، وعن تَطَلُّعٍ واعد إلى تزويد الثقافة العربية، والمجـــتمع العربي، بتصورات جديدة قابلة للتجنيد في مشروع متكامل للتحرر الثقافي والاجتماعي...، اكتفت **بالتبشير** بمبادئ النهضة **دون أن تقدم منظومة فكرية** حقيقية حولها وحول سبل تحقيقها. لعلنا نسارع ـــ هنا ـــ فنقول، من باب التحوط المنهجي مـــن الـــتعميم، أن الميـــادين التي أصابها حظ طيب من الإنتاج الرصـــين كانت ميادين اللغة، (= المدرسة الشامية) وإلى حد ما الإصـــلاح الديني **(محمد عبده)**، وتاريخ الفكر **(= طه حسين)**. مـــا دون ذلك ـــ وعلى أهمية ما تحقق فيه من جهد ـــ لم يَرْقَ إلى مســـتوى الـــتراكم الفكري النوعي المطلوب. اكتفى البعض بالتعـــبير عـــن حاجة العرب إلى إصلاح أحوالهم، ومال بعض آخر إلى التبشير بحلول جاهزة: إصلاح أحوالنا بما صلحت به أحوال السلف (المقالة السلفية)، أو إصلاح أحوالنا على مثال ما انـــتهض به أمر النهضة في أوروبا (المقالة الليبرالية)، أما أن

يـــتمخض الهاجس الإصلاحي عن مشروع فكري متكامل، فذلك ممـــا لـــو تَقْوَ الإصلاحية العربية على بلوغه. وعلى ذلك، فإن المفارقة التي حكمت الإصلاحية العربية تكمن في أنه فيما كان عـــليها أن تقـــدم مشـــروعاً إصلاحياً متكاملاً ــ يبرر شرعية وجودها ــ اكتفت بأن تقدم نفسها في صورة إصلاحية **تبشيرية**: تُرَتّل مبادئ الإصلاح دون أن تقدم تصوراً عنه[9] .

المفارقـــة الثانية على علاقة بالأولى، وتتمثل في أن ما بدا وكأنه تطور في منحى النظر الإصلاحي، بالانتقال من إشكالية النهضة والإصلاح إلى إشكالية الثورة، لم يكن ــ في حقيقته ــ إلا **تكـــراراً** لـــنفس الموضوعات الإصلاحية المبكرة. فالانتقال المفهومـــي إياه، لم يتجاوز كونه **اســـتبدالاً إصلاحياً** للتعبير عن نفـــس المطالب النهضوية مع تعديل شكلي تَمَثّل في جنوح ذلك التعبير إلى أن يصبح سياسياً أكثر مع مفهوم **الثورة**. إن المفاهيم النهضوية المختلفة (الإصلاح، الثورة، إعادة البناء) ليست أكثر مـــن **كيفيات** مختلفة للتعبير عن نفس الفكرة النهضوية كما سبق وأوضـــحنا، والجامع بينها ــ على اختلاف منطوقها ــ أنها لا تضيف جديداً نوعياً إلى التراكم الفكري الباكر الذي حققه الوعي

---

(9) لا يرى الأستاذ عبد الله العروي أهمية لذلك في تقويم تراث الحركات الإصلاحية، معتبراً "قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا في عمقها الفكري" .

عبد الله العروي: **مفهوم الحرية**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981، ص36.

الإصـــلاحي التأسيســـي. إن أياً من هذه المفاهيم لا يمثل قطيعة فكــرية مــع سابقه، بخلاف ما اعتقد ذلك كثيرون ممن تناولوا الخطـــاب الإصلاحي بالدرس، بل يمثل **استئنافاً إشكالياً** لسابقه. وهـــذا ما يفسر اليوم ــ إلى حد بعيد ــ لماذا تستعيد الإشكاليات النهضـــوية الأولى (الهوية والحداثة، الديمقراطية...) نفسها في حقل التأليف العربي من جديد، الأمر الذي يحملنا على الاستنتاج أن الفكـــر العربي المعاصر **ما زال يعيش اليوم الزمن الفكري النهضوي** الذي ابتدأ في منتصف القرن التاسع عشر !

المفارقـــة الثالـــثة أن الفكـــرة الإصـــلاحية جانبت طريقها الطبيعي، منذ نهاية العقد الثالث من القرن العشرين، حين توقفت عـــن أن تكون، وتستمر وتنمو، مشروعاً فكرياً ــ على نحو ما بـــدأت واعدة بذلك ــ لتتحول إلى فكرة **سياسية حزبية**، أو قل إلى فكرة قابلة **للتجنيد** في مشروع المؤسسة الحزبية! وقد حصل ذلك حتى قبل أن تنضج الفكرة الإصلاحية النضوج الذي يُسَوِّغُ اســـتثمارها فـــي مشروع سياسي! انتقلنا سريعاً من فكرة **محمد عـــبده ورشيد رضا** إلى حركة "الإخوان المسلمين"؛ ومن **محمد عبده ولطفي السيد وطه حسين** إلى "الأحرار الدستوريين"، بل وإلى "الوفـــد"، ومـــن ســـلفية **محمد بن العربي العلوي وعلال الفاســـي** (في المغرب) إلى "حزب الاستقلال"، ومن **ابن باديس والإبـــراهيمي** و"جمعيـــة العـــلماء المسلمين" (في الجزائر) إلى "حـــزب الشـــعب" ثم "جبهة التحرير الوطني"؛ ومن **الكواكبي**،

والأرســوزي، **وعفلق**، **والحصري** إلى "عصبة العمل القومي"، و"حزب البعث"، ومن **ياسين الحافظ وإلياس مرقص** إلى "حزب العمــال الــثوري"... الخ. ومن الفكرة الاشتراكية في نصوص **بــندلي الجــوزي، ويــزبك، وبكداش، وحمامي**، إلى الأحزاب الشــيوعية...الــخ. وقد ساهم قسم من الإصلاحيين العرب في تســهيل ولادة هــذا الانتقال، من المشروع الفكري الجنيني إلى المؤسســة الحــزبية، مــن خلال دور بعضهم في استيلاد تلك المؤسسة وقيادتها، أو من خلال دور بعض آخر في التنظير لها وتقديمها للجمهور بوصفها التعبير المادي العملي عن المشروع الفكري !

كــان ثمــن ذلك الانتقال السريع من الفكرة الإصلاحية إلى التجــنيد المؤسســي الحزبي فادحاً على صعيدين: على صعيد تطورها الطبيعي كفكرة، أو كمشروع فكري، حيث أجريت لها عمــلية **إجهاض** سياسي، **ومصادرة** حزبية، أعاقت آلية التطور والتراكم فيها، ثم على صعيد نوع الخطاب الذي باتت تنتجه ــ تحــت وطــأة ذلــك التجنيد ــ حيث أصبح خطاباً **سياسوياً** أو صــريع **التضــخم السياســوي**. وفي الحالتين، تحولت الفكرة الإصلاحية من فكرة مبدعة إلى **فكرة تبريرية** !

أما **المفارقة الرابعة**، فتكمن في ظاهرة **التراجع الذاتي** التي طــبعت الفكرة الإصلاحية الإسلامية المعاصرة منذ نصف قرن

تقريباً، بتحول الدعوة الإصلاحية الأصلية إلى **خطاب صحوي** إسلامي: بدأ بأفكار "الصحوة" مع **سيد قطب، وزينب الغزالي، ومحمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، ومالك بن نبي، وعبد السلام ياسين، وحسن الترابي** وآخرين، ليصل إلى "فكرة الجماعة الإسلامية"، و"الجهاد الإسلامي"، و"التكفير والهجرة"، و"الجماعة الإسلامية المسلحة" وسائر "الأفغان العرب". ولهذه المفارقة علاقة بالسابقة من حيث جنوح الدعوة الصحوية إلى **تسييس** الدعوة الإصلاحية وتجنيدها في مشروع حزبي وفي مشروع سياسي (الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة)، غير أنها تمثل تراجعاً فادحاً عنها في تمثُّلها للعلاقات الاجتماعية، وللمجال السياسي، وللتراكم الحضاري الكوني، وللهوية، وللعلاقة بالغرب...الخ. إذ تبدو أكثر انكفائية ورفضوية وعدمية وعُصَاباً أمام رحابة الأولى، وعقلانيتها، وانفتاحها! ومع ذلك، هل في الوسع اعتبارها قطيعة فكرية مع الأولى: ألا يجد الخطاب الصحوي جراثيمه في الخطاب الإصلاحي نفسه: في اندفاعة **جمال الدين الأفغاني**، وفي تطرف **رشيد رضا** تجاه الغرب وتجاه الحداثة السياسية[10] مثلاً؟ ألم يكن **أبو حامد**

---

[10] راجع –مثلاً– تراجعه الكامل عن فكرة الدولة الوطنية في خطاب الإصلاحية الإسلامية للقرن التاسع عشر في:محمد رشيد رضا: **الخلافة أو الإمامة العظمى**. نص الكتاب منشور في: وجيه كوثراني: **االدولة والخلافة في الخطاب العربي**. دار الطليعة، بيروت، 1980.

الغــزالي وابن تيمية ــ مثلاً ــ من المصادر الأساس التي نهل منها الصحويون أفكارهم شأن سابقيهم من الإصلاحيين؟ !

وأخيــراً، تكمــن **المفارقة الخامسة** في **عزوف** الإصلاحية العــربية الحديــثة، مــنذ ميلادها في منتصف القرن 19 وإلى منتصــف القــرن 20، عن طرق الميدان الرئيس لكل إصلاح: **الميــدان الاقتصادي**. تحدث الإصلاحيون في "كل" شيء تقريباً: في المجتمع، والدين، والتربية، والدولة، والاستبداد، والدستور، والــتراث، والهوية، والغرب، والمرأة.. إلا في الاقتصاد. تكاد المســألة الاقتصادية تكون الغائب الأكبر في الوعي الإصلاحي العــربي الحديث! وهو غياب يضع علامة استفهام على حُجيّة فكرة الإصلاح ذاتها ومدى ما تتمتع به من مشروعية التحقيق! إذ لا ســبيل إلى نهضــة مجــتمعية دون توافــر رصــيد من التصــورات في المسألة الاقتصادية، وهو ما لا نعثر علي شيء منه في التراث الإصلاحي المعاصر! وقد انتظرنا إلى خمسينات هــذا القرن حتى شهدنا بدايات تكوُّن خطاب عربي في المسألة الاقتصادية مع مثقفين ماركسيين وقوميين، وهو تأخرٌ يكفي كي يشهد على درجة القصور في الوعي الإصلاحي العربي .

نــتأدى مــن هذا كله إلى القول إن هذه المفارقات تعبر عن القــدر الهــائل مــن الارتــباك والقصور في الفكر الإصلاحي العربي، وهو ما يفسر عجزه عن توليد تراكم علمي حقيقي في

مســتوى ما هو مطلوب منه كوعي بالنهضة وبشروطها، مثلما يفســر ـ بالــتالي ـ تناقضاته الراهنة وانحساره أمام "تحالف" الجهل والتقنية المعقود اليوم... ضد النهضة! .

الفصل الثاني

العقلانية

مقدمة

كيــف عــاش الفكــر العربي المعاصر علاقته **بالعقل** كأداة وكفعاليــة وكمــرجع؛ وما هي الكيفيات المختلفة التي يتمثل بها العرب كمطلب للمعرفة وكأفق للتنظيم الاجتماعي والسياسي ؟

غني عن البيان أن العرب لم يصطدموا بسؤال العقل حديثاً، ولا طــرحوه عــلى أنفســهم في غمرة يقظتهم المعاصرة التي وضــعتهم عــلى أعقاب تمثُّل جديد مختلف للعالم، غامرة حقل تفكيرهم بالأسئلة الجديدة...، بل هم خاضوا في شؤون العقل منذ العصــر الكلاسيكي للثقافة العربية، وقدموا مساهمتهم حوله في أعــلى درجــات تمظهــرها في المغرب والأندلس، حين ذهبت الرشــدية بالعقل إلى مستوى الصيرورة سلطة مرجعية عليا في

الثقافة الإسلامية على عهدها، محررة إياه من الحجر الفقهي المتزمت، ومعيدة الاعتبار إلى الفلسفة بعد أن نالت منها سهام فتوى التكفير الغزالية. على أن هذا العقل "الفلسفي" الإسلامي الذي كَرَّسَتْهُ الرشدية ــ وهو وريث العقل الكلامي المعتزلي ــ لم يكن في التراث النظري العربي الوسيط أكثر من عقل **ديني**. صحيح أنه تحرر من المناظرة الكلامية ومن الممارسة القياسية الفقهية التي تقيس الفروع بالأصول وترد الأولى إلى الثانية، لينصرف إلى تشغيل الاستدلال المنطقي الأرسطي. ومع ذلك، لم يتطلع العقل الإسلامي ــ والعقل الرشدي ذروته ــ إلى أكثر من أن يصير **عقلاً برهانياً**: يبرهن ــ بالمنطق ــ على مسلمات العقيدة. وهو ما حَدَّ من إمكانية البناء في نظامه داخل إطار الميتافيزيقا، وخفَّضَ من مستوى اشتغاله المعرفي خارج نطاقها.

ليس هذا العقل ــ الكلاسيكي ــ هو ما نعنيه في تساؤلنا الذي استهللنا به الحديث، بل نحن نعني عقلاً آخر معاصراً هو **العقل الكوني**: أي **العقل الديكارتي** الذي قامت على أعمدته ثقافة أوروبا الحديثة التي تعممت قيمتها، خارج جغرافيتها الترابية واللغوية والثقافية الأصل، لتصير الثقافة الكونية المسيطرة، وتصير عنوان الحداثة الفكرية. هذا العقل هو الذي وضع الفكر العربي والمجتمع العربي التقليديين أمام تحدٍّ ضخم، وكان مناسبة لا متحان قابلية الوعي العربي للتكيف النظري والتجدد المعرفي .

ثـــلاث **كيفيـــات** عاش بها هذا الفكر (العربي) تحدي العقل، وثلاثـــة تصـــورات نجمت عن الصدام به. وهي على التوالي: الـــرفض النكوصـــي لـــلعقل، والانغماس الشامل في نظامه، ثم التحليل النقدي له .

استهجان العقل

انـــبرت السلفية ــ من ضمن تيارات فكرية أخرى رديف ــ لتســـفيه دعوة العقل الكوني التي لعلعت في أجواء توسُّع أوروبا الاقتصادي والثقافي في المسرح التاريخي العربي. كانت السلفية مهتمة بإنعاش المعرفة الإسلامية ومدّها بفرص البقاء والمقاومة، وكـــانت تحـــتاج ــ فـــي هذا ــ إلى أن تنهل من معين العقل والعقلانية الحديثة. لكنها حاذرت ــ على الدوام ــ من أن تدفع ثمن هذه الاستفادة من العقل الإسلامي ومركزيته ومرجعيته، أو أن تجد نفسها مدعوة ــ تحت ضغط الحاجات المعرفية المتزايدة ــ إلى الانتظام في منطق العقل الحديث. لقد ظلت مصرة على أرجحيـــة ومركـــزية العقـــل الإسلامي (الموروث) على العقل الغـــربي الوافـــد. وحين كانت تلجأ إلى هذا الأخير، كانت تبرر حاجـــتها إليه بكونه يعبر عن ذات القيم والمضامين التي انطوى

عليها العقل الإسلامي، بما يرفع عن استعمالها العرفي المحدود له تهمة الانتساب إليه .

على أنه لم يكن من الممكن الاستمرار في وضع طربوش إسلامي على رأس العقل الكوني يبرر الأخذ به والاستعانة ببعض قيمه. فما أن استنفذت الدعوة السلفية إمكانيتها التصالحية التوافقية مع العصر، حتى كانت تنجب وليدها المشوه: الأصولية النكوصية المنغلقة. رفضت هذه ـ تحت وطأة ذاكرتها الثقافية الرافضة ـ كل لجوء معرفي إلى ما يقع خارج الدائرة الإسلامية؛ بل هي وضعت على نفسها مهمة "تطهير" هذه الدائرة من "الشوائب" التي أتتها من التثاقف الكلاسيكي مع المنظومة اليونانية في الحقبة الوسيطة! وكان العقل الديني ـ الفلسفي الرشدي أحد ضحايا حملة التفتيش هذه التي نظمها جيش عرمرم من المثقفين المنسحبين من العصر، المهاجرين إلى الماضي. إن عقلاً كونياً لا يعني بالنسبة إلى النزعة التقليدية النكوصية سوى القمع المعرفي والاستعمار الثقافي، وتذويب الثقافة الأصلية، وهو ـ لذلك السبب ـ لا يحمل سوى على الرفض والاستهجان والمقاومة! .

استحسان العقل :

وكمـــا كان للعقل معارضوه الذين ناصبوه العداء ورأوا فيه الشـــر المســـتطير، مقدســـين الماضـــي ومنغمسين في نظامه المعـــرفي، كـــان له أيضاً مؤيدوه وشيعته ممن راهنوا على أن يكـــون للبشرية ــ كل البشرية ــ عقل واحد، أي طريقة واحدة في وعي الأشياء وتدبرها وامتلاك العالم روحياً ومادياً. هؤلاء لـــم يـــترددوا في الانتظام في منطق العقل الكوني منغمسين في بـــرنامج عمـــل واع وطمـــوح لتعميم قيمه في الثقافة العربية، وفرض إدخال هذه ــ الأخيرة ــ في نظامه الكلي. بل إن بعض هـــؤلاء، ممن دافع عن العقل الكوني، قامر بوجوده حين أعلن الحـــرب ــ واعياً ــ على التراث والماضي ونَقَلَ المعركة من مجـــال التبشير بالعقل إلى مجال التشنيع على الثقافة الإسلامية الموروثة .

نقطة انطلاق النزعة العقلانية في الفكر العربي المعاصر هي الاعـــتقاد بوجـــوب تكريس العقلانية وقواعد العقل في التفكير العـــربي كشـــرط لـــتحقُّق المعاصرة والفعالية فيه. ومناط هذا الـــرهان بمجموعات متشبِّعة بقيم هذا العقل الغربي تُشيعُها في

الناس عبر التأليف، مبشّرة بها مُحيلة إليها في مظانها الأوروبية الحديثة، أو مدافعة عن مضامينها بطرق متوسطة من خلال ممارسة النقد ضد كل مظاهر اللاعقل واللاعقلانية في الفكر والمجتمع. وتكاد مختلف التيارات الفكرية المعاصرة غير السلفية (الليبرالية ــ القومية ــ الماركسية...) تلتئم في إطار هذا المنحى العقلاني الذي ساد في بعض اللحظات المعاصرة للفكر العربي، وهيمن لعقود قبل أن يبدأ في الانحسار أمام منافسة صعبة للتيار النقيض .

نقد العقل :

لا ينطلق هذا النقد من أرضية سلفية نكوصية، وإنما من أرضية منهجية مختلفة تتجاوز معطيات العقلانية ذاتها. منطلق النقد الاعتراض على كونية العقل من خلال بيان خلفيته الثقافية المركزية الذاتية التي تلغي الثقافات الأخرى "الطَّرْفية" ولا تعترف بنظمها الخاصة. كما أن من منطلقاته الوعي بوجوب تحقيق إدراك نسبي لوظيفة العقل في إدراك الأشياء. والطريف أن في جعبة أصحاب هذا النقد ما يعززون به نقدهم، ونعني به ازدهارتيارات نقد العقلانية في الغرب منذ التحليل النفسي، في

بدايـــة القـــرن، إلى الـــتفكيكية والفلســـفة النقدية في نهايته. إن الأطروحة الأساسية التي تنتظم الخطاب النقدي للعقل والعقلانية هي أن العقلانية عبارة عن **ميتافزيقا جديدة** تحتاج ــ بدورها ــ إلى التفكيك والنَّسْف المعرفي والتجاوز .

1ـ **العقل ونقد العقل** :

لا ســـبيل إلى الشك ــ إذاً ــ في أن قضية العقل والعقلانية اســـتمرت تشكل، في الوعي العربي المعاصر، واحدة من أكثر القضـــايا أهمية وتأثيراً في صوغ الإشكاليات النظرية المركزية التي اشتغل عليها وانتظم على قاعدتها إنتاجه المعرفي. بل هي كادت تكثف وتختصر غيرها من القضايا، مما يمكن احتسابه من ســـلالتها كالـــتقدم، والنهضة، والثورة، والحرية، والديمقراطية، والتنمية، بحسبان قضية العقل عنواناً رئيساً ومدخلاً أساساً لها. ومِنْ تَأَمُّلٍ في مدوَّنة الإنتاج الفكري العربي المعاصر، نستطيع أن نقف على **ثلاث لحظات** من وعي العقل تُمَثِّل **ثلاث مقاربات متباينة** و ــ أحياناً متعاقبة. وهي مقاربات دارت في مدار ثنائية الـــرفض والقبول، لتستقل كل منها بمقالتها وبالأسباب الخاصة الـــتي تحملها على إعلان ما أعلنته من مواقف حيال العقل. في

تجربة العلاقة النظرية بالعقل، انتقل الوعي العربي من رفض العقل، إلى **تبني** العقلانية، إلى نقدها.

تمثلت **اللحظة الأولى** في تبلور خطاب **نكوصي** نَاصَبَ العقلانية من باب احتسابها جوهراً لحضارة معادية، هي الحضارة الغربية، وبدعة مدسوسة لأداء وظيفة إزاحة المقدس وتهميش الروحي وتنمية نظام قيم مادي غرائزي عار من كل وازع أخلاقي. لقد كان هذا العقل جرثومة فتاكة في جسم الثقافة الإسلامية الكلاسيكية ـ على ما ذهب إلى ذلك خصومه ـ حيث دخلها من باب ترجمة آثار الإغريق في الفلسفة والمنطق، وأنجب سلالة من الأتباع نشروا الهرطقة وتطاولوا على حقائق الغيب، قبل أن يردعهم رأي حجة الإسلام القاطع أبي حامد **الغزالي** في تكفيره الشهير للمشتغلين بعلوم المنطق والفلسفة. وها هي المؤامرة تتكرَّر في طبعة جديدة على يد الغربيين والمستشرقين و "أزلامهم" في الداخل. وها هي المدرسة والصحافة ودور النشر تتجند للتبشير بما من شأنه أن يضع العقيدة في محنة جديدة. ولا سبيل، إذاً، إلا إعلان النفير في جمهور المسلمين لإرشاد الخلق للانتباه إلى ما يُعَدُّ لدينهم ودنياهم من سموم في مطابخ حضارة يهودية ـ نصرانية معادية؛ بل لا سبيل إلا بإحياء الروح من إسار الرميم لتنتهض الهمم وتشتد الشوكة وترتفع العزائم!

هذا ليس خطاباً سلفياً أو فقرة في الخطاب السلفي، بل هو يقع في موقع سابق له معرفياً: إنه دليل الانحطاط الذي استنفر السلفية ضده في بدء نشأتها. والمشكلة في أنه يمثل ثقافة جمهور عريض من قوى "الإسلام السياسي"، ويمارس سلطة مادية يومية في حقل العلاقات الاجتماعية، وفي إطار الصراع السياسي، ويلعب ضد سيرورة التقدم في تكوين الأسرة، وفي التربية، وفي الإنتاج، وفي ممارسة الشأن العام، بل ويضع علامة استفهام على صورة المستقبل. ومن يقرأ أدبيات القبر والحشر، وقصص الأرواح الشريرة، وميثولوجيا الأئمة والصالحين ــ يقف على ذلك بوضوح لا مزيد عليه بلاغة في الإفصاح !

وتمثلت **اللحظة الثانية** في نشوء خطاب تنويري تَقَاسَمَ التعبير عنه كل من التيار الليبرالي والتيار الماركسي. وقد أحَلَّ العقل والعقلانية محل الصدارة في مشهد التقدم الذي تطَلَّعَ إلى رسمه. ولعله من باب الأمانة في تدوين وقائع التاريخ الاعتراف بأن لوناً من ألوان تأصيل النظر العقلاني في الفكر العربي، وتوسُّل العقل أداة لتنمية الفكر والمجتمع والتاريخ، كان قد جرى ــ ضمن حدود نسبية ــ في إطار الخطاب النهضوي للقرن التاسع عشر؛ سواء في طبعته الليبرالية الأولى، مع **فرح أنطون وأديب إسحاق**، أو في طبعته السلفية مع **الأفغاني وعبده**

والكواكبي. وكان ذلك من ضمن مشروع فكري متكامل من أجل إعـــادة ضـــخِّ الحياة في عقل عربي ــ وإسلامي استطراداً ــ تَكَلَّسَ حتى ألفى نفسه خارج إيقاع التاريخ. على أن هذه البواكير العقلانيـــة ســـتأخذ مداهـــا، منذ بداية العشرية الثانية من القرن العشـــرين، مع **لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى** بإيقاع عنيف سيزخمه الخطاب الماركسي ــ بعد ثلاثة عقود ــ بأبعاد أعـــنف فـــي مواجهة التقليد. إن المسافة الفاصلة بين جيل **طه حسين وسلامة موسى** وجيل **عبد الله العروي وأنور عبد الملك وإليـــاس مـــرقص** ــ مـــروراً بجيل **زكي نجيب محمود وفؤاد زكـــريا** ــ حفلت بوقائع تمرين نظري قاس ــ وترويض فكري مســـتمر ــ لـــلوعي العـــربي لـــتوطين قواعـــد النظر العقلي لموضـــوعات المجتمع والتاريخ والفكر. بل لقد جنح البعض ــ كمـــا فعـــل العروي وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا ــ إلى ســـلوك سبيل الإنتاج المدرسي للتبشير بأفكار العقلانية والحداثة وتقديم خلاصتها إلى القارئ العربي .

ينـــتظم مساهمة رموز هذه اللحظة ــ على اختلاف أجيالهم وحقـــول اشتغالهم المعرفية ــ رابط مشترك هو الوعي بكونية الحضارة الإنسانية المعاصرة، وكونية العقل الذي هو جوهرها وأســـاس حـــركة التقدم التي طبعتها. ولقد ذهبوا جميعاً إلى أن الفكـــر العـــربي والمجتمع العربي يحتاجان إلى جراحة حقيقية

لـــزرع قيــم العقــل والعقلانيـــة لتنمية روح التاريخ والتطور الـــتاريخي فيهما، وإخراجهما من الفوات والتقليد[11]. وقد عنى ذلـــك ــ فـــي مـــا عـــناه ــ لديهـــم الضرب بالأيدي إلى كتب الموسوعين وإلى أصول التنوير الغربي وأمهات الكتب الحديثة والمعاصـــرة، التي تحوي عصارة المكتسبات المعرفية الجدية، والـــنهل منها دون عقد أو تحفظات، والإعراض عن كل عائق إيديولوجـــي أو نفســـي قد يكون من شأنه إقحام فكرة الهوية في العلاقة بالتراث الغربي .

عـــلى أنـــه وجـــدت مساهمات نظرية غنية ــ داخل لحظة العقلانيـــة هذه ــ أصرت على وجوب تأسيس عقلانية تاريخية، غيـــر مزروعة من خارج: عقلانية معاصرة تتواصل مع ماض عقلانـــي محاصر داخل الثقافة العربية ــ الإسلامية الكلاسيكية. عقلانيـــة تســـتعيد الرشدية والخلدونية كي تبني عليها إضافات مطابقـــة لحاجات العصر والتاريخ. ولقد كانت إحدى منطلقات هـــذه المقاربـــة العقلانيـــة ــ ويمثل **محمـــد عابد الجابري** أهم رموزها[12] ــ رفض فكرة كونية العقل الغربي، وإعادة الاعتبار

---

(11) أبـــرز مـــا ذهب في التنظير لهذه الأطروحة من المفكرين العرب عبد الله العروي في: **العـــرب والفكر التاريخي** (دار الحقيقة، بيروت)، وياسين الحافظ في: **الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة**، وفي **في المسألة القومية الديمقراطية** (دار الطليعة ــ بيروت) .

(12) راجع بخاصة كتابه: **نحن والتراث** .

ـ من موقع احترام أنثروبولوجي لتاريخية وخصوصية الثقافات ـ إلى فكـرة الاخـتلاف والتـنوع في قراءة التراث العقلي ـ والعقلاني ـ لكل حضارة .

لكـن **اللحظة الثالثة**، في العلاقة بالعقل، سترتجل نصاً نقدياً حـاداً ضـد كـل فقـرات ومفاصـل التراث العقلاني العربي المعاصـر، دامغـة إيـاه بالتحجر والجمود والتعيش من أفكار الماضي، أي قاذفة بحزمة من التهم ـ التي كان قد صمَّمَها هو نفسـه لإدانة التيار المعادي للعقلانية ـ في وجهه دون هوادة! تقـوم هـذه الـلحظة على فكرة نقد العقلانية ـ ولكن ليس ـ كـالأولى ـ مـن موقـع رفض سلبي نكوصي يُبَجِّل التقديس ويضـفي عليه مظاهر القداسة، وإنما من موقع الاعتقاد باستنفاذ العقلانية إمكانيتها وشرعيتها معرفياً وتاريخياً. إنها لحظة ما **بعد العقلانيـة** التي تنهل أفكارها من الفرويدية، ومطالعات **هايدغر** ضـد التقـنية والحداثة، وتفكيكية **جاك ديريدا**، وتراث مدرسة فـرانكفورت، والموجـات الـنظرية الجديـدة فـي اللسانيات والسـيميائيات والأنثروبولوجيا. إنها تفضح العقلانية المركزية الغـربية كغـلاف لـلقمع الأيديولوجـي والاستغلال والتهميش العـاديين، والتسـلط السياسـي للدولة الليبرالية على الحرية، والبرمجة الآلية لإنسانية الإنسان، والقولبة الاجتماعية للممارسة الحياتيـة...الـخ. إنها نص يدافع عن الاختلاف ضد المطلقية

Absolutisme والشـــمولية أو الكليانية Totalitarisme التي يمثلها العقل في تجلياته الفكرية والمادية: الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

لقـــد قـــرأنا شيئاً من هذا النقد عند **أدونيس** باكراً، لكنه اتخذ أبعـــاداً أعمق فلسفياً مع **عبد الكبير الخطيبي** و ــ إلى حد ما ــ مع **مطاع صفدي**؛ وإجرائياً في النصوص التحليلية ــ الغنية ــ للـــتراث مـــع **محمـــد أركون**، ومثيلتها مع **عبد الفتاح كيليطو**. ويمكن الاعتقاد ــ من وحي تَأَمُّلِ رصيد هذه اللحظة الجديدة في نقد العقلانية ــ أنها وَسَّعَتْ من دائرة أنصارها ومريديها وقرائها فـــي المراحل الأخيرة. وهي، وإن كانت ما تزال حبيسة الحرم الأكـــاديمي وحقل العلوم الإنسانية بخاصة، إلا أنها تجد صدى مادياً لها لدى جيش الناقمين على المؤسسة الحزبية من النخب، وبالتحديد ممن كانوا يوماً من قواعد اليسار، ولدى البيئويين على قلـــتهم وذوي الـــنزعات الجنوبية "العالمثالية" الذين تحالفت في وعيهم ماويَّتهم السابقة بمعارفهم الأنثروبولوجية الحديثة !

2ـ نقد العقلانية في المعرفة المعاصرة :

ليست العقلانية وليدة عصر النهضة الأوروبي حصراً، بل إن لهـــا تاريخـــاً طاعِناً في القدم، يعود إلى العصر الذهبي للفلسفة

اليونانية، و ــ بالذات ــ إلى اللحظة الأرسطية التي شَيَّدَتْ أول وأكبر نسق فكري عقلانية في التاريخ. ومع أن هذه اللحظة تعرضت لكبوة مؤكدة في المراحل التي سادت فيها الأفلطونية والهرمسية والثقافة الغنوصية الهيلينيستية والفكر المسيحي الوسيط[13]، إلا أنها استأنفت انتصاراتها المعرفية ــ وانتشارها ــ في العصر الإسلامي الوسيط على يد فرسان أشداء، كان **أبو الوليد بن رشد** أحد أبرزهم. ولم تكن أوروبا نفسها قد اهتدت إلى قراءة المتن الأرسطي وإعادة تمثله إلا بعد أن تعرفت على الرشدية وشروحاتها لذلك المتن، وبعد أن وَطَّنَتْ في نسيجها الفكري الكثير من معطياتها المعرفية لصناعة اللحظة الحديثة للعقلانية .

وعلى الرغم من هذا التاريخ الممتد للعقلانية، الذي عمر في الزمان لأزيد من 2000 سنة قبل النهضة الأوروبية الحديثة، تظل العقلانية الديكارتية اللحظة المعرفية الأكثر تأثيراً في صناعة ملامح العصر الحديث وفي إحداث أعظم الانقلابات المعرفية فيه[14]. فإذا كانت انطلاقتها قد سجلت أول ضربة

---

(13) راجع في هذا :

محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، طبعات مختلفة .

(14) راجع بخاصة، في طبعات مختلفة :

René DESCARTES: **Discours de la Méthode .**

للثقافة المسيحية الوسيطة الموروثة، فإن امتداداتها ــ فضلاً عن نــتائجها المادية ــ هيأت شروط التقدم الأوروبي الحديث. فمن جُبَّــتِها خــرجت الأفكار الثورية للموسوعيين وعصر التنوير، وبأفكارهــا قــارعت البرجوازية غريمها الإقطاعي ــ الكنسي، ومــن روحها انطلق الإصلاح الديني الأوروبي. بل يحق القول ــ هــنا ــ أنها تحولت عقيدة جديدة للدولة البرجوازية وللنظام الرأسمالي بعد أن تعرضت العقيدة المسيحية إلى معاول العلمانية الفرنسية في القرن الثامن عشر التي أعملت فيها هدماً .

لــم تكن العقلانية الديكارتية خلْفِية للدولة البرجوازية الحديثة فحســب، بــل استحالت أيديولوجيا للاستعمار أيضاً. فباسم قيم العقــل في التفكير، والعقلانية في التنظيم الاجتماعي والإداري والاقتصــادي، أطلقت أوروبا حملتها الاستعمارية. وباسم نشر الرســالة العقلانيــة "التنويرية" لــ "الرجل الأبيض"، أُخْضِعَتْ شــعوبٌ بــالقوة المســلحة، ونُهِــبَتْ ثرواتٌ، وتَعَرَّضَ تاريخٌ حضــاري وثقــافي كــامل ــ هو تاريخ الجنوب المستعمر ــ لجــراحة قيصرية وعنف أيديولوجي رهيب. فتحولت العقلانية الديكارتية بقدرة قادر ــ هو الاستعمار ــ من أيديولوجيا غربية إلى ثقافــة كونية أَوْدَتْ بالخصوصيات الثقافية للشعوب والأمم

الأخرى، وأنتج ذلك بالاستتباع، رسوخاً رهيباً لنزعة المركزية الأوربية Eurocentrisme ...

غير أن القرن التاسع عشر حمل في تضاعيفه أولى الحروب الفكرية المضادة التي خيضت ضد عقلانية **ديكارت وسبينوزار وإيمانويل كانط وهيغل**، والتي ستستأنف في القرن العشرين فصولاً أشد ضراوة وإيلاماً، محطمة الهيكل الضخم الذي شيدته أيديولوجيا الدولة البرجوازية الحديثة. بدأت هذه الحرب في الاقتصاد مع **ماركس** الذي حلل ميكانزيمات النظام الرأسمالي كاشفاً مقدار ما تنطوي عليه عقلانيته من كل أنواع الحيف والإجحاف الاجتماعي في حق قوى الإنتاج، وفاضحاً المحتوى غير الإنساني لتحصيل الربح وتراكم الإنتاج والاستحواذ على القيمة الزائدة[15]. ثم انتقلت (هذه الحرب) إلى سيكولوجيا الإنسان نفسه مع عالم النفس النمساوي **سيجموند فرويد**، الذي كشف عن الدور المركزي والحاسم للعوامل غير العقلانية (اللاشعورية) في تكوين **البنية النفسية** وفي توجيه السلوك والنشاط السيكولوجي (فاعلية آلية "الهو" ـ المتمحورة على طاقة الليبيدو Libido الجنسية والمؤسَّسَة على قوام مبدأ الرغبة

---

(15) Karl MARX: **Le capital**. Editions sociales, Paris, 1974, 8 volumes .

ـ فــي مواجهــة الســلطة الكابحــة للأنا الأعلى وآلية الكبت والحرمان...[16]؛ ثم استمرت الحرب مشتعلة في علم الاجتماع ضــد تعــبيره العقلانـي الديكارتي (ممثلاً في نظريات أوغست **كونــت** Auguste Compte وإميــل **دوركهـــايم** (E. DURKHEIM مــن خــلال جــنوح الأنثروبولوجيا بمختلف فــروعها (الأثنوغرافيا، الأثنولوجي) إلى تحليل بنيات **القرابة** Parenté في المجتمعات غير الرأسمالية وتحديداً، تلك المسماة بدائيــة Sociétés primitives. وانطلاقــاً من تلك البنيات ــ تحــليل البــنية الثقافية لهذه المجتمعات كما تعبر عن نفسها في الطقوس الجمْعية (زواج، مأتم، عبادة، رقص، وشم، صيد...)، والكشــف عــن عقلانية خاصة بها مختلفة عن نموذج العقلانية الأوروبيــة، و ــ مــن ثمة ــ تدمير المركزية المزعومة لهذا الأخيــر كما فعل ذلك بنجاح Claud Levi-Strauss[17] وبيير

---

(16) أنظر بخاصة :

- Sigmund FREUD: **Introduction à la psychanalyse.** Pb payot, Paris, 1979 .

- Sigmund FREUD: **Essais de psychanalyse,** pb payot, Paris, 1980 .

(17) Claud Levi-Struss: Les structures Èlementaiers de la Parenté, La Haye – Paris, Morton et cie, 1967 .

كلاستر وآخرون. بل لقد انتقلت هذه الحرب إلى علوم اللغة واللسانيات مع **دي سوسير وجاكوبسون وتشومسكي وجوليا كريستيفا** وإلى علم الدلالات Sémiologie مع **رولان بارت**، حيث كشفت هذه الموجة من النصوص عن نسبية المعنى داخل النسق اللغوي المتحول عكس المنظور العقلاني الصارم لمورفولوجية اللغة ولبنائها البديهي القَبْلي .

وعموماً يمكن القول إن رصيد هذه الموجة النقدية للعقلانية ــ التي ذهب بها ميشال **فوكو** وجاك **ديريدا** بعيداً بعد إعادة تمثل نصوص **نيتشة وهايدغر** ــ وَضَعَ العقلانية الكلاسيكية في مأزق حاد، بل أَضْعَفَ من سلطتها الامبراطورية في المعرفة المعاصرة. ولعل أهم ما قدمه رصيد هذه الموجة من فائدة لثقافات "طرفية" كالثقافات الآسيوية والإفريقية والعربية هو **إعادة الاعتبار إلى خصوصياتها** وإلى حقها في الوجود المستقل عن سطوة العقلانية المتغلبة بالقوة .

***

وجدنا لهذا التراث النظري الغربي المعاصر في نقد العقلانية بعض الصدى في فكرنا العربي، اليوم، لدى جمهرة من المثقفين شغلتهم ــ نظرياً ــ إشكاليات الحداثة وفكر ما بعد الحداثة، لعل

مـــن أنشـــطهم **مطـــاع صفدي، وعبد الكبير الخطيبي، ومحمد أركـــون، ومحمد سبيلا، وعبد السلام بنعبد العالي، ومحمد نور الديـــن أفاية**...الخ. وإذا كان في وسعنا حسبان إنتاج هؤلاء في عـــداد مســـاهمة نظرية عربية مطلوبة في جهد معرفي عالمي مـــبذول لـــنقد العقلانيـــة الكلاســـيكية، وســـائر ما أنجبته من ميثولوجيات فكرية، فإن من المشروع ـــ تماماً ـــ التساؤل عن جدوى الانخراط في نقد عقلانية نحن ـــ العرب أحوج ما نكون إليهـــا: فـــي الفكر كما في التنظيم الاجتماعي والسياسي. وعلى ذلـــك، يســـوغ لنا أن نتساءل: أليس التفكير بهذه الخلفية النقدية للـــتراث العقلانـــي انخـــراطاً في إشكاليات الآخرين، واغتراباً معرفياً عن أسئلة الفكر والاجتماع العربيين؟ !

3ـ العقلانية ومفارقات الوعي العربي بها :

السـجال الفكـري، الـذي دار بيـن تيارات الوعي العربي المعاصر، منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم، حول مسألة العقل والعقلانيـة، والـذي شَـقَّ ذلك الوعي إلى لحظتين "معرفيتين" مـتمايزتين في النظر إلى الموضوع، سجال ينطوي على جملة مـن المفارقـات لا سبيل إلى تجاهل الحاجة إلى الوقوف عليها ونقدها. قد يكون أهمها **ثلاث مفارقات :**

أولـهــا أن الذين ناصبوا العقل العداء، ونظروا إلى العقلانية بريـبة وتوجـس، سقطوا ضحية الاعتقاد في مماثلة مطلقة بين العقلانيـة وبيـن موطنها: الغرب. وبسبب موقفهم السلبي من الغــرب وحضارته وثقافته، واعتبارهم إياه شراً مطلقاً، سحبوا الاعـتراض على العقل نفسه الذي بدا لهم ثمرة من ثماره! من الـنافل القول إن هؤلاء تجاهلوا جملة أمور غير قابلة للتجاهل؛ مـنها أن العـرب والمسلمين لم يستنكفوا عن الأخذ بمنظومات العقــل فـي الثقافة الإنسانية ــ الإغريقية والهلينية ــ في عزّ عطـائهم الفكـري في العهد الوسيط، حتى حينما كانوا يجدون أنفســهم محكوميــن باحترام حقائق الوحي. إذ حسبوا النهل من العقلانيــة واجــباً فكرياً، بل فريضة علمية لا يجوز إسقاطها. ومــنها ــ ثانياً ــ أن إقامة المماثلة المطلقة بين العقلانية وبين الغــرب هي مجرد تصور أيديولوجي ينطوي على جهل مؤكد بــتاريخ العقلانيــة، ناهيك بغياب ما يبرر عدم النهل من ثقافة الغــرب لمجــرد أنــه غــرب! ثم منها ــ ثالثاً ــ أن العقلانية المعاصــرة، وإن كان موطنها الجغرافي أوروبا، تمثّل عصارة تــراكم فكــري عقلانــي كوني ساهمت فيه الثقافة العربية ــ الإسلامية الوسيطة بقسط وافر أسوة بغيرها من الثقافات .

وثــاني تلك المفارقات أن الذين دافعوا عن العقل والعقلانية، دفاعــاً حازمــاً، ذهبوا ــ أحياناً ــ إلى حد الإيغال في تحويل

العقلانية إلى **عقيدة فكرية** لا سبيل إلى مساءلة بديهياتها، الأمر الذي قضى بتحويل "الدوغما" العقلانية نفسها إلى ممارسة فكرية **لا عقلانية!** ولعل أدل علائم المفارقة في وعيهم أنهم إذا اطمئنوا إلى سلطة العقل في بناء الأحكام، لن يسحبوا ذلك على موضوعة العقل ذاتها: أي لم يخضعوا قوانين العقلانية نفسها لفحص نظري عقلاني. ويقع، ضمن ذلك الفحص: معرفة ما إذا كانت العقلانية منظومة نظرية مطلقة أم نسبية، قائمة على نظام أكسيومي (فرضي ــ استنباطي) أم على مسلمات غير قابلة للمراجعة. مثلما يقع ضمنه التفكير في ما إذا كانت العقلانية ثمرة نظام من المعرفة خاص بثقافة معينة، وبحقبة من تاريخ الفكر معينة، أم أنها كونية: مفارِقة للزمان وللجغرافيا الثقافية؟! يغيب هذا النوع من الأسئلة في الوعي العربي المعاصر، ليخلي مكانه لخطاب **عقلانوي** مغلق على بداهاته، استهلاكي لمنظومات العقل الوافدة من ثقافات وأزمنة مختلفة، مُعَبِّراً عن نفسه في نصوص ومقالات عربية متباينة المراجع: أرسطية، ديكارتية، وسبينوزية، وكانطية، وهيغلية...الخ، الجامعُ بينها رفضُ مساءلة قواعد العقلانية !

أمــا **ثــالث** تلك المفارقات، فيكمن في أن الذين أخذوا على أنفســهم ــ من المثقفين والباحثين العرب ــ مهمة نقد العقلانية الحديــثة، من موقع فكري غير نكوصي، وتشييعها بالقول إنها

تنطوي على نقائض صارخة، مستلهمين بذلك موجة النقد الحاد الذي تعرضت له من قبل الماركسية، والتحليل النفسي، والأنثروبولوجيا، والبنيوية، والتفكيكية وسواها، ينسون أن الخطاب النقدي الحاد للعقلانية الحديثة ـ المزدهر في الفكر الغربي المعاصر ـ إنما هو لحظة جديدة من المعرفة لها تاريخ يبررها ويسبغ عليها أردية الشرعية، **وليس هذا التاريخ سوى العقلانية الحديثة نفسها**. ويُفْهَمُ من ذلك أن الخطاب النقدي إياه، خطاب ما بعد ـ الحداثة، لم يكن ليقوم لولا أن الفكر الغربي، والمجتمع الغربي، تَشَبَّعَا بقيم الحداثة العقلانية، وشَهِدَا شكلاً ما من أشكال الاستنفاذ فيها. وعليه، إذا كان ذلك يُسَوِّغُ نشوء لحظات فكرية نقدية تضع العقلانية الغربية موضع مساءلة ومراجعة، وإذا كانت وظيفة هذه المراجعة وتلك المساءلة تصحيح هذه العقلانية من الداخل وإعادة بنائها في ضوء الحاجات الجديدة للمعرفة والاجتماع، فإن ذلك مما لا ينطبق على الفكر والمجتمع في البلاد العربية، حيث الغياب التام لحلقة العقلانية منهما، وحيث الحاجة إلى توطين هذه العقلانية قبل أي تفكير في نقدها، مخافة أن يتحول نقدها الآن إلى تشريع للفكرة اللاعقلانية .

في كل هذه المفارقات، لا تواجهنا إلا حقيقة واحدة: إن العلاقة بمسألة العقل والعقلانية ما زالت علاقة مضطربة في الفكر العربي، والوعي بها ما زال وعياً لا تاريخياً حتى الآن .

الفصل الثالث

إشكالية التراث

إشكالية التراث

1- لماذا الاهتمام بالتراث ؟

ليس ضرباً من المبالغة أن يقال إن ميدان البحث في التراث العربي – الإسلامي الوسيط يمثل – في العقود الثلاثة الأخيرة – أحد أهم الميادين العلمية التي نالت نصيباً وافراً من الاهتمام من طرف الباحثين والدارسين العرب، وتحقَّق فيها تراكم هائل من المقالات والتصورات ندر أن ضاهاه في العدّ والكيف ميدان آخر من ميادين البحث .

بل يكاد الباحث يقطع بأن ما جرى إنتاجه من نصوص حول التراث – في ربع قرن الأخير – يناظِر في الكمّ ما في حوزتنا – حتى الآن – من نصوص التراث نفسه! وليس من شك في

أن هذه الواقعة تحمل على الكثير من التساؤل، وخصوصاً إذا ما أخذ المرء في الاعتبار حقيقة بالغة الدلالة، والأهمية، هي أن هذا الاهتمام بالمسألة لم ينحصر في إطار من عُرِفوا بتحَزُّبهم الفكري للتراث فحسب، بل طال ـ أيضاً ـ أولئك الذين تمسكوا، دوماً، بحفظ مسافة معرفية ونفسية مع الفكر التراثي، وقدموا أنفسهم بوصفهم أهل رأيٍ نقدي في الشأن التراثي. وهو ما يُفْهَم منه أن أهمية مسألة التراث لا تتأتى من تمسُّك "التراثيّين" بإحلاله محلّ المركز من الاستفهام والنظر، بل هي ناجمة عن أهمية المسألة (= مسألة التراث ذاتها) في الوعي العربي المعاصر، بل وفي الاجتماع العربي أيضاً .

إذا كان التراث ـ لفظاً ـ يحيل إلى الماضي، من حيث هو أثر من آثاره المحققة، فإن السؤال الذي يستتبع ذلك هو: ما السبب في هذا الاهتمام بالماضي، وما السبب في أن هذا الاهتمام يحصل بدرجة عالية من القوة والكثافة؟ !

على أن الكيفية التي يُطرح بها هذا السؤال تنطوي ـ في ما لا تُعلِن عنه ـ على حكم يحتاج إلى دليل يَثْبُتُ به أَمْرُه، ونحن ـ هنا ـ نضعه في صورة استفهام منهجي مشروع على النحو التالي: هل هذا الاهتمام بالماضي (= التراث) هو ـ فعلاً ـ اهتمام بالماضي: تعييناً وحصراً، أم أنه ينتمي إلى هاجس آخر مختلف ؟

حين نجيب عن السؤال بالقول إنه اهتمام بالماضي على وجه التعيين، يطالعنا الاستنتاج التالي فوراً: إن الفكر العربي فكر ماضوي راكد، يعيش على الماضي ويتعيَّش منه. غير أننا ما نلبث أن نكتشف أن هذا الاستنتاج استخراجٌ ذهنيّ محض لا يقوم وَجْهُ قرابةٍ بينه وبين الواقع. والشاهد على ذلك أن الذين أسسوا إشكاليةَ التراث في الوعي العربي المعاصر، وأعطوا للاهتمام بها دفعة جديدة، هم ممن تتلمذوا على الثقافة الغربية الحديثة، وهم ممن لا يقوم دليل – في ما كتبوه – على أنهم متشرنقون على الثقافة التراثية أو محكومون بسلطتها المرجعية. ومعنى ذلك – باختصار – أن البحث عن سبب هذا الاهتمام بالماضي والتراث ينبغي أن ينصرف إلى الحاضر، وإلى الملابسات المختلفة لهذا الحاضر التي فرضت على بعض الوعي – من ضمن ما فرضته – أن يتخذ التراث سؤالاً وموضوعاً للفكر .

أن يكون الحاضر هو خلفية السؤال عن الماضي معناه أن في هذا الحاضر أوضاعاً غير طبيعية تجبر الوعي إما على الهروب منه إلى الماضي، وإما على إعادة فحص البدايات والمقدمات و"الأصول"؛ ثم إن معناه أن هذا الحاضر لم يستطع أن يفرض نفسه على المنتمين إليه بوصفه سلطة وفضاء مرجعيَّين يستغنون بهما عن أي زمن اجتماعي أو ثقافي سابق لذلك الحاضر. نحن، هنا، أمام **حقيقتين** تلقيان الضوء على

تضـــخم الســـؤال الـــتراثي في الوعي العربي المعاصر: حقيقة مجتمعية، وحقيقة ثقافية :

فأما **الأولى**، فهي **حالة الإخفاق والانسداد** التي وَلَجَتْهَا البلاد العـــربية مـــنذ مطـــلع العقد السابع من القرن العشرين، بعد أن تعـــرَّض مشـــروع النهضة والتقدم فيها إلى انتكاسة فادحة أتت تعبّر عنها الهزيمة العسكرية، والإخفاق الاقتصادي، والانسحاق الاجتماعي، والانهيار الثقافي. تحوّل حاضر العرب ــ سريعاً ــ إلى حاضـــر مـــأزوم، يحـــبل بكل الاحتمالات السوداوية. ولقد أعـــادوا التســـاؤل ــ تحت وطأة هذه الأزمة ــ عن كل شيء تـــناولوه ــ سابقاً ــ أو تجاهلوه. ومن ضمن ما أعادوا التساؤل عنه تراثهم التاريخي والفكري والعَقدي .

وأمّـــا **الـــثانية** فهي **حالة التأجيل** التي ما زالت توجد عليها، اليـــوم، أســـئلة الماضي. فالكثير من أسئلة هذا الماضي القريب (القرن التاسع عشر "النهضوي" مثلاً) ما زال معلقاً، والحداثة ــ التي قام عليها رهان جماعي كبير ــ لم تستطع أن تقدم إجابات تاريخية عن تلك الأسئلة، الأمر الذي فرض أن تجددت شرعية إعادة طرحها من جديد .

إخفـــاق الحاضر: حاضر العرب، في إنجاز مطالب النهضة والتقدم والحداثة وسواها، أنتج كل الأسباب لتجديد سلطة التراث بوصـــفها ســـلطة ماضٍ لم يَنْتَهِ في حاضرٍ لم يبدأ (!)، ولإعادة بعـــث أســـئلة فـــي الوعي على النحو الذي أوْحَى ــ على غير

صـــواب ــ بـــدوران الوعـــي إياه في حلقة الماضي المفرغة، وانشداده إلى سلطة التراث في إشكالياته وفي بُنَى المعرفة فيه .

لعل السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو التالي: إذا كان التراث يُقِرّ سلطته من واقع حاجةٍ ضاغطة إلى مَلْءِ فراغٍ أنتجه إخفاق الحاضـــر، فهـــل يمـــلك هذا التراث ــ حقاً ــ أن يقدم إجابات تاريخيـــة عـــن مشـــاكل اليـــوم فـــي ميادين الاجتماع المدني، والاجـــتماع الديـــني، والسياســـة، والاقتصـــاد، والاستراتيجيا، والثقافة...الخ؟ هل في وسعنا ــ نحن أبناء القرن العشرين ــ أن نلـــتمس من مدوَّنته حلولاً ناجعة لمشاكل عصرنا. ثم من يقطع منا بأن وظيفته أن يكون وصفة سحرية لأمراضنا، أو تحفة من الأثريات التي يعشقها الذوق الفلكلوري لدى بعضنا ؟

تنتصـــب إزاء هذا السؤال **ثلاث مقاربات، أو ثلاث مقالات: مقالة تراثية، ومقالة حداثية، ثم مقالة وظيفية:**

تقـــوم المقالة التراثية على عقيدة إيمانية قاطعة تقول بأهلية الـــتراث لـــتقديم إجابـــات عن أسئلة حاضرنا وحلول لمشاكل عصرنا. لا تجد هذه المقالة كبير عناء في تبرير وجاهتها: يملك هـــذا الـــتراث حُجِّيته من قيامه على حقائق مطلقة لا سبيل إلى التســـاؤل عـــنها. وهـــو ــ فضلاً عن ذلك ــ ذخيرة هائلة من الأصـــول الـــتي لا يقـــوم فكـــر سديد دون البناء على مقتضى قواعدهـــا. لا يحـــتاج الأمر ــ إذاً ــ إلى أكثر من تَحْيينٍ (أو تـــأْوِينٍ) لهـــذا الـــتراث حتى يؤدي وظيفة المفتاح الذي يشرخ

المنغلق من استفهامات اليوم. نعم، قد يحتاج الأمر إلى اجتهاد ــ فــي هذا الشأن أو ذاك ــ حيثما انعدم نصّ صريح. ولكن، هل في وسعنا أن نقرأ هذا الاجتهاد، الذي تدعو إليه المقالة التراثية، بعيــداً عــن المعــنى الأصــولي؟ لا..، إنه أصل من الأصول الأربعة، و"النوازل"، أي مستجدات الحياة، تحمل بطبيعتها على إعمــال قــاعدة الإفــتاء. ووراء كل ذلك نص (= تراث): إنه مستودع الحقيقة .

وتقــوم المقالة الحداثية على إعدام أية مساهمة فعلية للتراث، ومنظومــته المعــرفية، في إسعاف وعينا بأي جواب عن أسئلة حاضرنا. وحجتها في ذلك أن نُظُمَ المعرفة التراثية نُظُمٌ قبل ــ علمية وقبل ــ عقلانية، ناهيك بأنها تعبر عن واقعها التاريخي، وهــي ــ لذلــك ــ غيــر مطابقة لعصرنا ولحاجاتنا التاريخية والثقافية. بل إن هذه المقالة تذهب أبعد من ذلك إلى الاعتقاد بأن الــتراث ليس عاجزاً عن تقديم إجابات عن أسئلة الحاضر فقط، بل إن استمرار سلطته في الحاضر يمثّل عائقاً معرفياً أمام تقدم وعيــنا، وأمــام قدرتنا على صوغ تصورات مناسبة لتحدياتنا الاجــتماعية والــثقافية الراهــنة. وتذهــب المقالة الحداثية إلى الافتراض أن نقد التراث والتحرر من سلطته، ومن عوائقه، من الشروط التحتية لأي تقدم معرفي أو اجتماعي .

أمــا المقالــة الوظيفية، فتنصرف إلى الافتراض أن العلاقة بالــتراث ينبغي أن تتحرر من السؤال عن قدرته أو عدم قدرته

على اقتراح تصورات أو إجابات فكرية عن الحاضر، لتهتم بما فـــي إمكانه تقديمه من أدوات إجرائية لتعبئة الجماعة الوطنية، والجماعة القومية، العربية لمواجهة التحديات التي تفرض نفسها عــليها. إن التراث، في هذه المقالة، ليس منظومة من المعارف والأفكار تُستَدعى عند الاقتضاء، أو تعرض نفسها على مشرحة النقد، بل هو ــ في المقام الأول ــ **منظومة من الرموز القابلة للــتوظيف فـــي السياق الاجتماعي**، بعيداً ــ تماماً ــ عن فكرة الخطـــاب والصـــواب[18]، والقابلة للتجنيد في حقل الممارسات الماديـــة على نحوٍ لا يكون مطلوباً منها سوى أن تحقق عائدات مادية (إذن: غير معرفية) مجزية على تلك الممارسات .

لســنا في كبير حاجة، أو أمام كبير عناء، لبيان الفارق بين المقـــالات الثلاث: تنتمي المقالتان الأولى والثانية إلى **المقاربة المعـــرفية**: المقاربـــة الـــتي ينتظم منطقُها على قاعدة **الثنائية الإبيبســتيمولوجية: الصــدق والكذب، الصواب والخطأ**. وهو المـــنطق الذي لا يغير منه ــ البتة ــ أن هذه المقالة تنحو نحو تـــبجيل الـــتراث وتقديســـه، شأن الأولى، وأن الثانية تجنح إلى تَخْطِئَـــتِهِ ودَحْـــضِ معارفه: شأن الثانية. فأمرهما سيان ما دام الجامع بينهما تحكيم المعيار المعرفي قاعدةً في النظر إلى قيمة

(18) أفضل من يمثل هذه المقاربة اليوم برهان غليون. أنظر: برهان غليون: **اغتيال العقل ــ محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعة**. دار التنوير، بيروت، 1985 .

التراث. أما المقالة الثالثة، فتنتمي إلى **المقاربة السوسيولوجية**: المقاربة التي لا تَصْرِف كبيرَ انتباهٍ إلى القيمة المعرفية للأفكار، بل التي تنصرف إلى الاهتمام **بقيمتها الوظيفية**، أي بما تستطيع أن تساهم به في تنمية **الفعالية** وفي تحقيق **المنفعة**. ذلك أن الأفكار ــ في هذه المقاربة الثالثة ــ تستوي في قيمتها المعرفية، أي حينما يكون معيار الحكم عليها هو قاعدة الخطأ والصواب؛ ولذلك، فإن قيمتها **ليست في ذاتها من حيث هي أفكار، وإنما في ما تستطيع أن تقوم به من وظائف** .

المقالات الثلاث، على اختلافها في مقاربة مسألة التراث، ترتبط بجامعٍ مشترك هو الاعتقاد بمركزية مسألة التراث في المجتمع والوعي على السواء. وهذا إنما معناه أن أسباب هذه الحالة من الجاذبية والإغراء التي تقدمها إشكالية التراث لا تعود إلى الذات المفكرة، بدليل اختلافها وتباين رأيها في موضوع التراث، بل **تعود إلى الموضوع نفسه**، هذا الذي فرضت أوضاع الحاضر وأسئلته أن يتحول إلى سؤال يغري بالاهتمام، والصراع، والاستقطاب. وليس من معنى يُستفاد من هذا سوى أن قضية التراث تحولت ــ في واقع الفكر والممارسة ــ إلى **رأسمال** يجري الصراع بين الجميع قصد امتلاكه لهدف معلوم هو استثماره في الصراع الاجتماعي .

2ـ في أن معركة تأويل التراث معركة : من أجل امتلاك الحاضر واحتكاره

فـــي مضـــمار التفكير في التراث، من حيث يتحدّد كرأسمال رمـــزي فـــي الصـــراع الاجـــتماعي، تستوقفنا ظاهرة جديرة بالملاحظة وأَدْعَى إلى التأمل، هي: تأخُّر اهتمام المثقفين العرب ـــ من ذوي الارتباط بالمراجع الفكرية التنويرية أو الأنوارية ـــ بهـــذه المســـألة، مقابل انتباهٍ مبكّر لأهميتها من جانب المثقفين العـــرب المرتبطين بالمنظومةً الثقافية الإسلامية. ولا يغير من هـــذه القـــاعدة أن بعضاً من المثقفين الليبراليين ـــ وبخاصة ـــ القوميـــين طَـــرَقَ بـــاب المســـألة مـــنذ مطلع القرن العشرين **(الكواكـــبي، طه حسين، محمد حسين هيكل...)**، فذلك مما كان ـــ بســـبب ندْرَته وعَرَضِه ـــ يُحْتَسَبُ في باب الاستثناء الذي لا يُخِلُّ بالقاعدة .

قـــد يخامِـــرُ البعض الاعتقادَ بأن سبب إقدام "السلفيين" على تناول مسألة التراث، وإدبار "الحداثيين" عنه، مردُّه إلى أن ثقافة الأوليـــن التراثية تسعفهم في ذلك، فيما يمتنع على الآخرين ـــ لغربـــتهم عـــن مشكلاته ـــ أن ينشئوا أية صلة به. وقد يذهب بعـــضٌ ممّـــن يأخذون بهذا التفسير إلى القطع بأن "السلفيين" لا

يســتطيعون أن يتــناولوا من مشكلات الفكر والاجتماع إلاّ تلك الــتي يُمِدُّها بهم التراث، من حيث هو ثقافتهم الوحيدة المتاحة، وأن الأخيــرين لا يســتطيعون ولــوج غمار التفكير فيه لعدم وقوعهــم تحت سلطته المرجعية الفكرية. ومع أن أحداً لا يملك أن يردَّ هذا التفسير ردّاً كلياً، لوجاهة معطياته، إلا أنه في الوسع الافــتراض بأنــه يفسّــر جوانــب من الظاهرة فحسب، لا كلَّ عناصــرها. وعــليه، يستطيع المرء أن يفترض أسباباً أخرى محتملة **غير معرفية** قد تلقي بعض الضوء عليها .

نــزعم أن من بين أهمّ هذه الأسباب الإدراك الاجتماعي (لا المعــرفي) لأهميــة الــتراث في بناء الحاضر وصوغ ملامح المســتقبل. وليس لدينا أدنى شك في أن هذا الإدراك الاجتماعي إذا كان يتغذى ــ في جانب منه ــ من نوع العلاقة القائمة بين هذا التيار الفكري أو ذاك وبين المنظومة التراثية، فإنه يتغذى ــ في جانب ثان ولكن أساسي ــ من نوع التصورات التي يكوّنها كــل تيــار فكــري عن التطور الاجتماعي الحاصل وحاجات الاجــتماع المدني والسياسي العربي الحديث. وفي هذا، لا يسع الباحث الموضوعي سوى أن يعترف بأسبقية التيار "السلفي" في وعــي ذلــك التطور الاجتماعي وحاجاته، وبنجاحه المبكر في الــتقاط أهميــة التراث في الحقلين الاجتماعي والسياسي. ففي حيــن، انشــغل المــثقف "الأنــواري" ــ الليــبرالي والقومي

والماركسي ـ بالتبشير بأفكار النهضة والتقدم، التي تعلَّمها من الفكر الغربي الحديث، كان المثقف "السلفي" منصرفاً بكليته إلى بناء خطاب فكري من داخل الثقافة العمومية القائمة. اكتشف الأول ـ متأخراً ـ أنه خاطَبَ نخبة مغلقة في المدارس والجامعات دون أن يفلح في زحزحة البنى الثقافية الراسخة في الذهنية المجتمعية العامة، فيما أدرك الثاني أنه نجح في كسب الجمهور إلى قضيته، بسبب يُسْر التواصل الفكري معه، دون أن يفشل في مخاطبة المدارس والجامعات. اعتقد الأول أن النهضة هي الحقيقة لأنها قانون كوني، فيما اعتقد الثاني أن النهضة ـ على المنوال الأوروبي ـ **طوبى أيديولوجية** أمام واقع الاستمرارية التاريخية بما يمثله التراث من سلطة في نسيج تجديدها .

متأخراً جاء المثقف "الحداثي" إلى رحاب التراث: قارعاً له، ثم قارئاً فيه. وبصرف النظر عن هذا العجز لديه في الميزان الزمني للعلاقة بالتراث: منظومةً ومسألةً، فإنه احتل مقعده في مشهد البحث التراثي أسوةً بسابِقِه ومُزَامِلِه، وبدأ ينتج حوله ما لا عدَّ له من المقالات، ويصنع له جمهوراً واسعاً من القراء والأتباع شأن منافِسِه "السلفي". وفجأة، لم يعد هذا التراث تراثَ فريقٍ فكري واجتماعي دون آخر، كما قدَّم "السلفي" الأمر في السابق ظافراً بموافقة "الحداثي" (المنشغل آنئذٍ بالتراث الإنساني،

والأنواري على وجه أخصّ)، بل أصبح تراث الجميع، أو هكذا عبَّر "الحداثي" عن المسألة، متوسلاً بذلك لِشَرْعَنَة حقه في الصَّدْع برأي في الشأن التراثي. عند ذلك فقط، بدأت علائم واحدة من أكبر المعارك الفكرية الطاحنة (منذ ثلث قرن) بين الفريقين هي معركة امتلاك التراث **واحتكاره** !.

تبدو هذه المعركة في وجهها السطحي (الخارجي) معركة ثقافية، أو معرفية، بين مقالتين حول التراث، أو بين رؤيتين نظريتين إليه: كل واحدة تنفرد بفرضيات خاصة للبحث، وتصوغ لنفسها أسئلة تطرحها على المادة التراثية المدروسة، وتمتشق منهجاً من النظر إلى الموضوع متميزاً عن منهج الآخر، وتحشد لمقاربتها واستنتاجاتها ما تحتاج إليه من أسانيدَ منتقاة بعناية لأداء الغرض المطلوب. وحتى إن جنحت هذه المقالةٍ أو تلك إلى التحزب التراثي، بالانتصار لهذا الموقف على ذاك، تكون قد فعلت ذلك **داخل** التراث ومن باب تعزيز مرجعيته أو ترشيد النظر إلى كيانه. وبالجملة، تبدو وكأنها معركة من أجل **تأويل** التراث، وإعادة بناء وعينا به .

والحق أن الباحث في المسألة لا يسعه أن يبدي الشك في الطبيعة الثقافية (السطحية) لهذه المعركة، إذ هي ــ فعلاً ــ معركة تأويل، معركة تحقيق وعي جديد بالرأسمال التراثي. ثم إنها ــ من وجهٍ ثانٍ ــ كذلك: أي معركة تأويل، بسبب نشوء

حاجة إلى هذا التأويل **من أجل امتلاك ذلك الرأسمال التراثي واحتكار التعبير عنه**، بل واحتكار تمثيله. غير أن خلف هذه الواجهة الثقافية للمعركة، ترقُد أهداف أخرى لا تنتمي قطعاً إلى الثقافة وإلى المعرفة، أو لنقلْ ــ على نحو أدق ــ إن انتماءها لهما ليس انتماء تكوينياً أو عضوياً، بل انتماءً وظيفياً، لأن تحصيل تلك الأهداف غير المعرفية عصيٌّ على التحقُّق دون التوسُّل بالأدوات المعرفية .

وهكذا نزعم أن معركة تأويل التراث، ومحاولة امتلاكه والسيطرة عليه واحتكاره، من حيث هو رأسمال رمزي، هي ــ في جوهرها ــ **معركة تأويل الحاضر وامتلاكه واحتكار صوغه**[19]: إنها معركة اجتماعية ــ سياسية من أجل تحقيق السيطرة المادية .

نعم، أدرك جميع من انخرط في معركة التراث قواعد اللعبة جيداً: لا قيمة لفهم التراث، واستيعاب كيانه الفكري والحضاري،

---

(19) كان مهدي عامل من أبْكَرِ من تنبّه إلى هذه الحقيقة حين عرَّف مسألة التراث بأنها ليست سلطة الماضي في الحاضر، بل بوصفها سلطة الحاضر على الماضي، أي بمعنى أن الماضي ليس هو الذي يحدّد وعينا الحاضر به، بل إن الحاضر هو الذي يستدعي الماضي ويعيد تحديده.

راجع في هذا: مهدي عامل: **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية؟** دار الفارابي: بيروت: 1976 .

إلا بما يساعدنا اليوم على تحقيق مركز قوة في معركة السلطة: سلطة المجتمع وسلطة الدولة. كل شيء جائز في الحرب، ومعركة التراث نوع من الحرب. وعليه، ما همَّ إن كان تأويل التراث محكوماً بحاجات الحاضر، لا بمنطق المادة التراثية كما هي في تاريخيتها؛ فليست العبرة بحجم الحقائق المُسْتَنْتَجَة، بل العبرة بحجم المنافع المحصَّلة. **إنها ليست معركة تراثية**، إذاً، أو **ليست معركة من أجل التراث بل هي معركة على التراث من أجل الحاضر**. وهكذا، **فالمنتصر في معركة تأويل التراث، واحتكار تمثيله والتعبير عنه، هو الأقدر على التقدم ـ بثقة أكبر ـ لامتلاك الحاضر**، والسيطرة عليه، واحتكار تمثيله .

3ـ التراث كسؤال إيديولوجي :

يطرح التراث نفسه، في حقل المضاربات الأيديولوجية، بوصفه سؤالاً يستحق النظر ويستدعي موقفاً منه. والتراث ـ داخل هذا الحقل ـ يتحول تلقائياً إلى **سؤال أيديولوجي**: سؤال يجري إعداده وتصميمه بعناية فائقة ليؤدي وظيفةً قد لا يستفيد منها التراث كثيراً، أو ـ للدقة ـ لا يستفيد منها ـ بالضرورة ـ كل من يتطلع إلى إنشاء معرفة دقيقة عنه: تاريخاً فكرياً ونظاماً معرفياً. لا يهم، في المقالة الأيديولوجية، أن تظل "حقيقة"

التراث في ذاته (حقيقة)، بل ما يحتويه من إمكانيات قابلة للاستثمار أو للاستغلال في الحاضر. يترتب عن ذلك تحصيل الاستنتاج التالي: **ليست المعرفة هدفاً في المقاربة الأيديولوجية للتراث، بل توظيفه هو الهدف**، حتى إن هي لبست لبوساً "معرفياً". بل يمكن القول إنها تحتاج هذا الرداء المعرفي – في الأغلب الأعم – حتى تصنع لنفسها حجة يَنْقادُ بها ذهن المخاطب ويَنْفَكُّ استفهامُه أو مقاومته النفسية. غير أن خديعة المقاربة الأيديولوجية في هذا الأمر تنكشف للتحليل أخيراً، فَتَعْرَى عن ادعائها "المعرفي" كي تنجلي للنظر دون حُجُب أو أستار أو مساحيق تجميل. وهي حين تعرى، تَبِينُ بوصفها **قراءة نفعية** في المقام الأول: قراءة تتجه إلى تعبئة التراث في معركة ترسم لها حدودها وقواعدها وغاياتها سلفاً، وتعيّن للتراث موقعاً ووظيفة فيها .

يمكن وصف هذه القراءة النفعية بمفردات معرفية – غير أخلاقية – كالقول، مثلاً، إنها قراءة **وظيفية**: لا تحتفل ببنية المعرفة التراثية، ولا بماهية الإنتاج التراثي، ولا بمضمونه الفكري، وإنما بما قد يسعف به من وظائف قابلة للأداء. وهذا في ظننا واحدٌ من الأسباب الوجيهة التي تفسّر ظاهرة **الطلب المتزايد على التراث** من قبل مختلف تيارات الفكر العربي في العقود الثلاثة الأخيرة، وصيرورته ميداناً فسيحاً للصراع بينها. لقائل أن يقول إن هذا الطلب على التراث يتغذى من استمرار

سلطة المعرفة التراثية في حاضرنا لا من الحاجة إلى توظيفه، فنردّ :

ومن قال بأن استمرار سلطته لدى قسم عظيم من المجتمع ومن المثقفين، يتعارض مع إرادة توظيفه سواء من قبل هذا القسم أو من قبل خصمه؟ دَعْكَ من أن قول القائل هذا فيه نظر، وآيُ ذلك أن بعضاً ممن أبدوا هذا الانشغال الكثيف بقضية التراث يقعون على مسافة بعيدة من النظم المعرفية التراثية، ولا يقبلون ـ بأي شكل من الأشكال ـ التصنيف ضمن فئة من يمثل التراثُ سلطةً معرفية مرجعية لديهم. الأمر الذي يستقيم معه دليلُ وجاهةِ تعريف هذا الطلب على التراث من حيث هو طلب على ميدان قابل للتوظيف في الحاضر .

نَتَأدّى من ذلك إلى الاستنتاج بأن التراث يتعيَّن ـ من منظور إيديولوجي ـ بوصفه **رأسمالاً رمزياً** قابلاً للاستثمار الاجتماعي أو السياسي بسبب ما يحبل به من إمكانيات هائلة لتعبئة الحاضر. أما أنه رأسمال، فذلك مما يقيم عليه الدليل جنوحُ جميع تيارات الوعي العربي ـ دونما استثناء ـ إلى توظيفه في معاركها الثقافية والأيديولوجية. وأما أنه مكْتنِزٌ بإمكانيات هائلة، فيدلّ عليه ما يتمتع به من قداسة لدى بعضٍ، ومن إيحائية فاعلة لدى بعضٍ آخر، وحتى من خطورة على الحاضر لدى بعضٍ ثالث. والجامع بين هؤلاء ـ على اختلافاتهم وتفاوت تقديرهم

لأهميته ـ الوعيُ بأن التراث ما زال يملك أن يقدم شيئاً ما للحاضر، بقطع النظر عن طبيعة ذلك "الشيء" .

ليس من شكٍّ لدينا بأن الحاجات التي تصنع هذه الحالة من **الطلب** الإيديولوجي المتزايد على التراث تنتمي إلى المجتمع والسياسة ولا تنتمي إلى المعرفة. وهكذا، يَطْلُبُ كل قارئ في التراث من هذا التراث أن يساهم في ترجيح رأيه، داخل حلبة المنافسة الأيديولوجية، أو في تعزيز موقفه السياسي، أو في إسباغ الشرعية على مشروعه. أما التراث، فيتحول ـ في هذه العلاقة ـ إلى مخزن جاهز لإمداد طالبه بما شاء وارتضى! على أن ذلك لا يتم بدون مشاكل، بل هو يقود معه إلى "حوادث سير معرفية" وأيديولوجية فادحة العواقب والخسارات: على وعينا الحاضر، وعلى التراث ذاته! وسنسوق مثالين اثنين على ذلك: النظرة الانتقائية الاجتزائية، والتحزُّب التراثي .

أ. فضائح الانتقائية :

كل من ينتج مقالة أيديولوجية في التراث يكون محكوماً سلفاً **بحاجة**، (وهي دائماً معاصرة)، فيتجه إلى التراث متوسلاً به قصد إشباعها: المثقف التنويري العقلاني، المدافع عن العقل والتقدم، يبحث في تضاعيف التراث عن ضالته، فيجدها ـ مثلاً ـ في المعتزلة، أو في الفلاسفة و ـ على نحو أخص ـ في **ابن رشد**؛ أو يجدها في مفكرين ضاهوا الفلاسفة، وربما

جاوزوهم، في الأخذ بالعقل، ومنه **ابن خلدون**[20] مثلاً. والمثقف الماركسي ينقب في نصوص الأقدمين ـ **كالكندي والفارابي وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون** ـ عساه يعثر فيها على جراثيم نظرة مادية إلى العالم الطبيعي، أو نظرة تاريخية للمجتمع[21]. والفقيه المجتهد يُجهد النفس كي يقف على سوابق الاجتهاد في أصول الفقه، فيجدها ـ مثلاً ـ لدى **أبي حنيفة** النعمان، أو في "فقه المقاصد" مع الإمام **الشاطبي**. والمثقف السلفي ينصرف إلى متون الأقدمين باحثاً عن الأدلة القاطعة على حُجيَّة النص، فيجدها لدى الإمام **الغزالي وابن تيمية** مثلاً. والمثقف الرافض لثقافة الجماعة، المستشعر غربةً ثقافية في محيط ثقافات المؤسسة، يذهب باحثاً عن أجداده ونظائره، فيجدهم في أبي حيان **التوحيدي، والحلاج وابن عربي والنفري** وسائر المتصوفة[22]. والمثقف الرفضوي الحانق على النظام

---

(20) ذلك ما يصدق على قراءة الجابري للتراث: أنظر خاصة كتابه: **نحن والتراث**. م م س.

(21) أنظر في هذا:

– طيب تيزيني: **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي المعاصر في العصر الوسيط**. دار دمشق، 1971. و: **من التراث إلى الثورة**، دار دمشق.

– حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الإسلامية**. دار الفارابي، بيروت، 1980، جزآن.

(22) ذلك حال أدونيس وبنسالم حميش مثلاً.

القـــائم، يلجأ باحثاً عن مناصريه في حركات الزنج والقرامطة والحركات الباطنية ...الخ .

لســـان حـــال كـــل واحد من هؤلاء يقول إن جزءاً من بناء شـــرعية رأيـــي وموقفي اليوم موجودة في التراث؛ وعليه، فإن اســـتعادته ونشره في الناس هو من باب إسباغ الحُجِّية على هذا الرأي. غير أن هؤلاء جميعاً يكادون يتجاهلون أمراً بالغ الأهمية بالنســـبة إلى حاضرنا هو: الحق في معرفة التراث في **وحدتـــه الكـــلية** لا في أَبْعَاضِه المنتخبة انتخاباً، على اعتبار أهمية هذه المعرفة في بناء **وعينا بتاريخنا** على أسس غير مغشوشة. وفي ظنـــنا أن **المقاربـــة الانـــتقائية** للـــتراث تؤسس لهذه القواعد المغشوشة؛ فهي **تزوير لتاريخية** التراث، **وفصل تعسُّفي لترابُط حـــلقاته، وممارســـة إســـقاطية** عليه. وهي، لكل تلك الأسباب ولغيـــرها، مقاربة غير قابلة لتنمية وعينا ـــ وتطوير علاقتنا ـــ به .

ب. التحزب التراثي:

لهـــذا الـــتحزُّب ـــ وهو من سمات المقالة الأيديولوجية في التراث ـــ علاقة بتلك المقاربة الانتقائية التي ذكرنا. ذلك أن كل واحـــد مـــن هـــؤلاء الباحثين في التراث، الباحثين عن أجوبة أيديولوجية فيه، لا يكتفي باعتصار نصوص التراث كي تقول ما يـــريده مـــنها وما يبحث عنه فيها، بل هو يجد نفسه ـــ بسبب الصـــلة الأيديولوجية التي يقيمها مع هذا الجَدّ أو ذاك، مع هذه

الموضــوعة التراثية أو تلك ــ مدفوعاً إلى تقمّص دور زيدٍ أو عمر ــ في الصراعات التي دارت رحاها بين مفكري الماضي ــ فتراه معتزلياً ضد الأشاعرة أو العكس، ومتصوفاً ضد الفقهاء و"رســومهم"، وفقيهاً ضد "الهراطقة"، وغزالياً ضد الباطنية، أو رشــدياً ضد الغزالي...الخ، بحسب موقعه وموقفه في الحاضر! ونحســب أن هــذا التحزُّب بقدر ما يمثل إهداراً لتاريخيَّةِ القول الــتاريخي وممارسة "معرفية" إسقاطية فجة، بقدر ما يمثل شكلاً من أشكال الاستلاب الأيديولوجية لدى من يمارسه من المثقفين العرب! .

4ـ المعرفي والأيديولوجي في الدراسات التراثية :

حيــن نعرّف ظاهرة **الطلب المتزايد على التراث** بأنها تعبير عن تنامي الوعي بقيمته الوظيفية كرأسمال رمزي ذي عائدات مجزية في حقل الصراع الاجتماعي؛ وحين نقرأ لوحة المعركة الدائــرة بيــن تيارات الوعي العربي المعاصر لتأويل التراث، مدَّعيــن أنهــا تــنطوي على جوهرٍ غير ثقافي هو الرغبة في امــتلاك الحاضــر، واحتكار تمثيله، والتعبير عنه، من طريق امــتلاك الــتراث واحــتكار تأويله...، فإننا لا نذهب تماماً إلى إســقاط أية إمكانية لبناء التراث **كسؤال معرفي** في الوعي، بل

نـــودّ التأكيد ــ فقط ــ على واقع صعوبة الاطمئنان إلى وجود فاصـــلٍ صريح بين المعرفي والأيديولوجي لدى سائر المقالات العربية المعاصرة في موضوع التراث، وذلك بسبب طبيعة هذا الموضوع، ونوع الارتباطات التي تقوم بينه وبين من يفكر فيه. قد تشتطّ مقالةٌ في المقاربة الأيديولوجية لمسألة التراث، فتصمّم الفرضـــيات والمقدمات على مقاس استنتاجات قبْلية جاهزة لديها أو على مقاس حاجتها من البحث في المسألة، لكنها ــ قطعاً ــ تســـلك بعـــض مســـارب المعرفة والنظر المنهجي بوابة عبورٍ اضطرارية إلى ذلك الهدف. وقد تنغمس مقالة أخرى في مقاربة معرفية مجرَّدة للموضوع، حريصة على حماية المسافة العلمية الضـــرورية بين البحث ومادته التراثية التي يشتغل عليها، لكنها لـــن تقوى ــ هي الأخرى ــ على مقاومة جميع أشكال التلبس الأيديولوجي فيها: أكان واعياً أم غير واعٍ !.

تقع مسألة التراث ــ إذن ــ في منطقة جذب مغناطيسي بين المعـــرفي والأيديولوجي، لأنها ــ بكل بساطة ــ ليست **مسألة مـــاضٍ يعاد التفكير فيه، بل (لأنها) مسألة حاضرٍ يفرض على الوعـــي رحلة شاقة في الماضي والحاضر** لاجتراح أجوبة عن أسئلة الفكر والاجتماع المعلقة منذ القرن التاسع عشر. والمشكلة ــ هـــنا ــ ليســـت فـــي إقـــرار أو نفي التداخل بين المعرفي والأيديولوجـــي فـــي الكتابة العربية المعاصرة في التراث، بل (المشكلة) في بيان حدود كل منهما، وأشكال تجليه، كما في بيان

حضـــور كل منهما في الآخر، ذلك الحضور الذي يلتبس عادة عـــلى النظر السطحي إلى الموضوع، فيحتاج إلى استخراج. لو أخذنـــا مثالاً لذلك الجدل بين الفكر العربي المعاصر وبين الفكر العربي ــ الإسلامي الوسيط (التراث)؟ لوقفنا على عيّنة تمثيلية متميزة تعبّر بجلاء عن جوهر المشكلة التي نطرح :

يبدو السؤال سؤالاً معرفياً بامتياز، "لا شبهة" أيديولوجية فيه؛ أو ــ على الأقل ــ أقل تورطاً في الأيديولوجيا من أسئلة أخرى من جنس: لماذا نهتم بالتراث، أو: ما قيمة التراث في حاضرنا، أو: كيف نوظف التراث؟ غير أن مراقبة الكيفية التي جرت بها مقاربـــة هـــذا السؤال، تكشف ــ في التحليل الأخير ــ عن أنه ســـؤال غير برئ من بصمات الأيديولوجيا، وإن كان أقل تبرجاً أيديولوجيـــاً من الأسئلة السابقة! لقد عبرنا عنه بالقول إنه سؤال ابـــتدائي، ونقصـــد بذلـــك أنه يقع في مقدمة أي اهتمام بمسألة التراث: فقبل أن أبحث في وظيفة التراث أو قيمته، فأنا مضطرٌّ إلى تـــبرير صـــلتي الفكرية به، أي إلى تأسيس ــ أو إسقاط ــ شـــرعية الـــتفكير فيه. وهذا ــ بالذات ــ ما حصل في التاريخ المعاصر للاهتمام بالتراث: بدأ بالسؤال عن علاقة الفكر العربي الحديث بماضيه. ويمكننا أن نقف ــ سريعاً ــ على رؤيتين أو مقالتين في موضوع السؤال :

تذهب المقالة **الأولى** إلى القطع بوجود علاقة **استمرارية** بين الفكـــر العربي الحديث وماضيه النظري؛ وتؤسس لنفسها أدلتها

من شواهد عدّة تتراوح بين أدلة عينية وأخرى منطقية. من ذلك أن فكرنا الحديث لم ينجح في بناء نهضته الإصلاحية إلا بالعودة إلى الأصول، واطِّرَاح التقليد، والكفّ عن اجترار ثقافة الحواشي والمختصرات، ومقاومة الفكر الطرقي المبتدع. ومنه أن نهوضه بواجب التطور والانفتاح، والتعاطي الخلاّق مع مشاكل العصر، مرتــبط بمدى نجاحه في بعث الروح في آلية الاجتهاد التي هي أصل من أصول الإسلام. كما أن منه التشابه بينهما في كمّ كبير من الهموم والهواجس، لم يغير توالي الأزمان والعصور منهما. وإذا كانت هذه المقالة المدافعة عن فرضية الاستمرارية تتخذ ــ هــنا ــ اسماً معلوماً هو الفكرة السلفية، فهي تلبس لبوساً مختلفاً لــدى فــئة أخرى من المعبرين عنها تذهب إلى القول ــ بلغة معــرفية أرقى ــ إن الفكــر العــربي الحديث ما زال محكوماً بالســلطة المــرجعية لــلفكر العــربي الوسيط على صعيد بناه الــنظرية، وهــو ــ لذلك ــ يعيد إنتاج معطياته بإخراج فكري جديد لا تمسّ جدّته الثوابت. المسافة ــ هنا واضحة بين **محمــد عــبده**، مــثلاً، **ومحمــد عابد الجابري**، لكنها لا تلغي الجامع المشــرك بيــنهما: وعــي العلاقة بين الفكرين بحسبانها علاقة اســتمرارية: إنْ مــن بــاب الرضــا عنها (عبده) أو من باب الاحتجاج عليها (الجابري) .

أما المقالة **الثانية**، فتذهب إلى القول بحصول انقطاع تاريخي حاســم في العلاقة بين الفكريْن. وهي تتوسل لِحُجَّتها بما أصاب

وعـــي العرب الحديث من صدع وشرخ بدخول الأفكار الحديثة مجـــال الـــتداول الثقافي في سياق انهيار المدنية التقليدية (جراء الاصـــطدام بالمدنيـــة الغربية ومنظوماتها المادية الرمزية). أما عـــودة "التقـــليد"، في منظورها، فليس أكثر من محاولة لمقاومة زحف هذا التحوّل الجديد ومقاومة ذيول ذلك الانقطاع. المسافة ــ هنا أيضاً ــ شاسعة بين **سلامة موسى وطه حسين** (الشاب) وبيـــن **مهدي عامل** ــ مثلاً ــ أو **علي أومليل أو عزيز العظمة** فـــي إدراك مواطـــن تلك القطيعة الفكرية ــ على صعيد البنى المعرفية والمنظومات الإشكالية ــ أو درجتها. لكن الجامع بينهم هـــو الاعـــتقاد بـــزوال الحاجـــة إلى التراث لتقديم أجوبة عن الحاضـــر: الفكـــري والاجتماعي، بسبب زوال شروط استمرار سلطته المعرفية[23] .

وراء الخـــلاف المعـــرفي بيـــن المقالتين هدف أيديولوجي مُضْـــمَر: الصـــراع عـــلى تعـــريف أو تعييـــن نوع المشروع الاجتماعي المطلوب في الحاضر والمستقبل. التراث هنا مجرد مناســـبة لتجدُّد الجدل حول ذلك المسروع: إنه يُسْتَدعى استدعاءً

(23) هـــذا جوهـــر مـــا يعبّر عنه في المسألة كلٌّ من علي أومليل: (في: **في التراث والـــتجاوز ــ المركز الثقافي العربي**، بيروت ــ الدار البيضاء، 1995) وعبد الله العروي: **مفهوم العقل**

(24)ــ **المركز الثقافي العربي**، بيروت ــ الدار البيضاء، 1996 .

وظيفياً إجرائياً حتى لو جرى ذلك من خلال عناية معرفية فائقة. وهكــذا، فالقائــلون بوجود هذه الاستمرارية يتوزعون بين فئة تُــرتّب على قولها الاستنتاج الذي يفيد برفض مسلمة الانقطاع الــتاريخي ــ كمــا سمّاها **سهيل القش**[24] ــ وبرفض الهزيمة والاستســلام أمام النموذج الحضاري الغربي...، وبين فئة تُرتّب عــلى رأيها ذاك موقفاً يقول بالحاجة إلى بناء مشروع مجتمعي بعيــداً عن فكرة استعارته من خارج، وعلى قاعدة التواصل مع حقائق التاريخ والثقافة المستمرة حضوراً في واقعنا. أما القائلون بالقطيعة، فيرتّبون على أطروحتهم اعتقاداً بوجود بناء مشروع اجــتماعي مختــلف عن الماضي من خلال الانتماء إلى الكونية واستعارة مكاسب المدنية الحديثة دون عقد أو مركبات نقص. قد يوجــد في الأولين من هو مستعد لتوجيه قليل أو كثير من النقد للماضي وللتراث؛ وقد يوجد في الأخيرين من هو مستعد لتوجيه مــثيله من النقد للغرب وللكونية. غير أنه ــ في الحالين ــ من النوع الذي يمكن تسميته بالنقد البناء: النقد الذي لا يعترض على البنية، بل على العناصر .

هــل في وسعنا ــ إذن ــ أن نتحرر من تسرُّب الإشعاعات الأيديولوجية إلى حقل البحث التراثي؟!.

---

(24) سهيل القش: **في البدء كانت الممانعة**... م م س .

5ـ معركة المناهج في تحليل التراث : معرفية أم أيديولوجية ؟

يمثل الخلاف والتنازع بين الباحثين حول اختيار هذا المنهج أو ذاك لمقاربة إشكاليات التراث واحداً من أوجه الصراع المحتدم بين تيارات الوعي العربي المعاصر حول الرأسمال التراثي. مرة أخرى، يبدو الخلاف إياه خلافاً معرفياً "نظيفاً" ومجرداً من أية خلفية غير فكرية أو علمية: خلافاً "مهنياً" حول "أقوم المسالك لمعرفة أحوال" الماضي، وإنتاجه الفكري. والأمر، في حقيقته، على غير هذه الصورة التي يبدو فيها، بل على علاقة بأبعاد أخرى تقع خارج ميدان المعرفة، وتتصل برهانات اجتماعية وأيديولوجية. وعليه، نزعم أن **الصراع المنهجي بين المشتغلين في حقل البحث التراثي ليس إلا اسماً حركياً** ـ في لغة السياسة ـ لصراع إيديولوجي، أو شكلاً من أشكال تَمَظْهُره .

لنأخذ عيّنة من المقاربات المنهجية للتراث الأكثر تداولاً في التأليف العربي المعاصر (= المقاربة الاستبطانية، المقاربة

الفيـــلولوجية، المقاربـــة الجدلية، ثم المقاربة الإيبيستيمولوجية)، محاولين اشتقاق مسكوتها الأيديولوجي من منطوقها "العلمي" :

نســمي المقاربــة الأولى **اســتبطانية** لأن من يأخذ بها من الدارســين لا يفعــل أكــثر من استبطان المعطى التراثي الذي "يشــتغل عــليه" وإعادة إنتاجه بوصفه معطى معاصراً أو قابلاً للمعاصــرة. لا تقدم هذه المقاربة تحليلاً للمادة التراثية، بل هي **تستعرضــها على نحو استرجاعي** استظهاري، وقد "تجتهد" في إســباغ بعــض "الجدَّة" على تلك المادة بما يوفّر لها حاجتها من الجاذبية. ولعل معظم من كتب من "السلفيين" العرب في التراث، نَحَــا هذا النّحو من التفكير والكتابة؛ ولا يغير من ذلك أنه عَمَد إلى تــأويل المــادة التراثية، لأن تأويله انتصر إلى نصّها الذي نطقــت به؛ وهو ما يقودنا إلى اعتبار هذه المقاربة ترداداً رتيباً لــلمادة الــتراثية عيــنها. على أنه من الإنصاف القول إن هذه المقاربــة شــهدت شحنة تقنية نهاجية كثيفة وعالية الحبكة في الســنوات الأخيــرة، بمناســبة قيــام بعض الباحثين ــ مسلّحاً بمعطيات علوم الألسنية والسيميائيات الحديثة ــ باجتراح "أدوات تــراثية" داخلية ــ غير برّانية ــ لتحليل التراث، ويمثل الباحث المغــربي طه عبد الرحمن(25) أحد رواد هذا المنحى، وإلى حدّ

(25) أنظــر بخاصة كتابه: **تجديد المنهج في تقويم التراث**. المركز الثقافي العربي، بيروت ــ الدار البيضاء، ط2، 1994 .

ما، دعاة "إسلامية المعرفة"[26] ممن دعوا إلى تطوير أدوات مقاربة المقدّس .

أما المقاربة **الفيلولوجية**، فتنزع إلى ردّ المعطى التراثي العربي ـ الإسلامي الوسيط (الفلسفي على وجه خاص) إلى "أصوله" الإغريقية، أو الفارسية، أو الهيلينية...الخ، كي تستقيم قراءته بوصفه فرعاً انحدر من أصل، أي اجتراراً عربياً ـ إسلامياً لمقولات ومنظومات الأولين. ومع أن هذه المقاربة ازدهرت ـ منذ القرن التاسع عشر ـ في كتابات المستشرقين، خاصة المُعَادين منهم للثقافة والحضارة العربيتين، إلا أنها وجدت لنفسها منفذاً إلى نصوص قسم من الباحثين العرب في حقل التراث[27]. ولا تقدم هذه المقاربة أية مادة علمية جديرة بالانتباه، بل لائحة من المقارنات الساعية إلى تمييز "الفروع" من "الأصول" .

وأما المقاربة **الجدلية**، فتسعى إلى التفكير في التراث على قاعدة فرضيتين: أولاهما أن الأفكار فيه تعبير خارجي عن صراع اجتماعي ـ طبقي في المجتمع العربي، وثانيتهما أن الصراع الفكري بين تيارات الفكر التراثي تعبير داخلي عن التناقض بين المَنْزَعَيْن المادي والمثالي في الثقافة العربية

(26) طه جابر العلواني أحد هؤلاء....

(27) لم يكن عبد الرحمن بدوي وسامي النّشار بعيدين عن التأثر بهذه النزعة !

الوسيطة. لذلك تهيمن في هذه المقاربة ـ التي يُعبر عنها أفضل تعـبير طيـب تيزيـني وحسين مروة[28] ـ مفردات: الواقع، علاقـات الإنـتاج، قوى الإنتاج، البنية التحتية، البنية الفوقية، الصراع الطبقي، التناقض المادي...الخ، أي جملة المفردات التي تنـتمي إلى الجهـاز النظري المفاهيمي للمادية التاريخية. وقد تحدثـت هـذه المقاربـة عن بيئة الأفكار في التراث أكثر مما تحدثـت عن تلك الأفكار عينها، وهو ما لا يستغرب من مقاربة لا يمثل لديها المعطى الفكري هدفاً في ذاته، بل تتحدد قيمته بما يسمح به من إمكانات لإدراك الواقع .

وأخيراً، تقدم المقاربة الإيبيستيمولوجية للتراث طريقة مختلفة لتحليل مادته، تقوم على النظر إليه **من الداخل**، أي كبنية فكرية ـ تنتظمها شبكة من العلائق المفاهيمية والدلالية ـ مستقلة عن محيطها التاريخي. تأخذ هذه المقاربة ـ التي يعبر عنها أحسن تعـبير **محمـد عابد الجابري**[29] **ومحمد أركون**[30] ـ بأدوات التحـليل البنيوي (في اللغة ـ والدلالة ـ وعلم النفس)، وهو ما يدفعهـا إلى التفكير في كليّة التراث على نحو ما تتجلى لها في

(28) أنظر الهامش (21) من هذا الكتاب .

(29) بخاصة في كتابه: **بنية العقل العربي**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت .

(30) أنظر :

Mohamed ARKOUN: **Pour une critique de la raison islamique.** Editions Maisonneuve et larose, Paris, 1984 .

نظـــم المعـــرفة الحاكمـــة له والسائدة فيه، وإلى ممارسة النقد الـــنظري لتـــلك النظم وللعقل (العربي عند الجابري والإسلامي عند أركون) الذي ينتجها .

ماذا وراء هذه الوصفات المنهجية ؟

لا نجـــد كـــبير عناء في الوقوف على الخلفية الأيديولوجية المؤسِّسَـــة لكـــل مـــنها: تنتصر المقاربة الاستبطانية انتصاراً صـــريحاً لـــلفكر الـــتراثي: الـــتراث عندها لا يقبل أية جراحة منهجية، إنه واضح بذاته، يكفي أن نستعيده؛ أما إذا ساغ لنا أن نخضـــعه لهذه الجراحة التحليلية، فإن جسمه لا يستجيب إلا إلى أدوات "أصلية"، أدوات من داخل التراث نفسه. إن التراث ــ في هـــذه المقاربة ــ **فوق النقد**، ممتنع عليه، إنه ــ فقط ــ **برسم الفهم**: والفهم المطلوب نَبْلُغُه بوسائط مختلفة من استعادة النص إلى إعادة بنائه بتقنيات منطقية تركيبية. وعلى الضد منها تحاول المقاربـــة الفيـــلولوجية إســـقاط أية أصالة عن المادة التراثية، وتحويل التراث العربي إلى **مجرد شرح ونقل** لتراث الحضارات السابقة، بهدف إعدام أية مساهمة من الثقافة العربية في التراكم الثقافي الإنساني. أما المقاربة الجدلية، فلا تبتغي أكثر من إدخال الـــتراث والمجتمع العربيين الوسيطين في نظام قوانين التطور التاريخي الجدلي بهدف الانتصار لعملية المنهج الجدلي وإسباغ

الشـــرعية على النظرية الماركسية! وأخيراً، لا تطلب المقاربة الإيبيســتيمولوجية من التراث سوى أن يكون مادة طيّعة لتمرين نظـــري يجــرّب أدوات ومفــاهيم العلوم الإنسانية المعاصرة، ولممارسة نقد شامل يعيد النظر في مرجعيّة التراث، ويرفع عنه القداسة .

ليســت المــناهج ــ إذاً ــ طرقاً محايدة نسلكها، إنها أسلحة مصمَّمة تصميماً، أو منتقاة انتقاء، للبلوغ إلى أهداف رُسِمَت في وعي أصحابها سلفاً. كثيراً ما تتحايل الأيديولوجيا على قارئها، فتتلبّس في وجوه صور "بريئة"، والمنهج واحدٌ من تلك الصور!.

الفصل الرابع

العلمانية

العلمانية

1ـ العلمانية بين الأيديولوجيا والسياسة :

إشكالية العَلْمانية من بين أكثر الإشكاليات جدلاً وتداولاً في الفكر السياسي العربي المعاصر. ومع أن زمنها النظري والسياسي يُعتبر قصيراً جداً قياساً بنظيراتها من الإشكاليات الأخرى كالحركة (= الديمقراطية) والتمدن (= الحداثة والتقدم)، إلاّ أنه يمكن العثور على جراثيمها الأولى في هذه الإشكاليات ذاتها على اعتبار اشتراكها جميعاً في الانتساب إلى نفس السلالة المفهومية .

حين كان بعض النصوص الفكرية الحديثة يَصُوغ الموضوعات التأسيسية الأولى للفكرة العلمانية في الوعي العربي، على شاكلة ما فعله "الإسلام وأصول الحكم" **لعلي عبد الرازق** و"الفكر العربي في عصر النهضة" لحوراني...، كانت تجربة توظيف العلمانية في الدولة والسياسة والمجال السياسي تقطع أشواطاً من "النجاح": كانت البلاد العربية خارجة لتوّها من النموذج السلطاني العثماني ــ حيث دولة الخلافة مرجعُه ــ لتجد نفسها أمام نموذج جديد على درجة جليلة من القوة والإغراء والجاذبية بحيث لا يقاوم. أما النخبة التي أدارت جهاز الدولة في ظل الاحتلام الأجنبي أو بعد زواله، فلم يكن لتكوينها الحديث إلاّ أن يزُجَّ بها في مشروع بناء الدولة العلمانية بصمت وإصرار .

ولا يختلف اثنان في أن حقبة السلطة القومية في الخمسينات وفي الستينات أعطت زخماً إضافياً لذلك المشروع وغذته بمقوماته التحتية. بل في كنفها ازدهر الخطاب العلماني الأشد تطرفاً مستفيداً من نتائج صدام الناصرية مع "الإخوان المسلمين" أو من انفلات بيروت من الرقابة. وكلنا يذكر نصوص **فؤاد زكريا** في الموضوع، أو كتباً على درجة كبيرة من الجرأة، وربما الاستفزاز، مثل "نقد الفكر الديني" **لصادق جلال العظم** أو "الثالوث المحرّم" ــ وإن بدرجة أقل ــ **لبوعلي ياسين** وسواها من النصوص. لقد كان هذا الخطاب محمياً ــ إلى هذا الحدّ أو

ذاك ــ من السلطة القومية، وريثة المرحلة الليبرالية في موقفها من عقيدة الدولة، أو في أقل الأحوال، كان مسكوتاً عنه ومتروكاً لأمره. وإذا ما استثنينا مرحلة السبعينات، حيث شهدت العلاقة بين الدولة والحركات الإسلامية تعايشاً وتحالفاً في مصر والسودان وأجزاء من المغرب العربي، وحيث جرى تضييق الخناق على الخطاب العلماني من طرف الرقابة الرسمية ــ خصوصاً مع تعاظم انتشار أفكار الفلسفة الوجودية والمادية الجدلية ــ فقد استمرت الفكرة العلمانية قادرة على الجهر بنفسها والدفاع عن قضيتها على الرغم من الاعتراض الإسلامي المتزايد عليها. وها نحن اليوم نعيش ازدهاراً جديداً للسجال بين الإسلاميين والعلمانيين حول العلمانية وشرعيتها. بل يكاد هذا السجال يتحول إلى مركز انشغال كل الذين استغرقتهم إشكالية الأصالة والمعاصرة في أبعادها النظرية والاجتماعية والسياسية.

على أننا نشعر، ونحن نقرأ مادة ذلك السجال الفكري بين الطرفين، أنه قائم على شيء من سوء الفهم ومن المغالطات يحتاجان إلى وقفة نقدية ولو من باب التنبيه وفتح الباب أمام المساءلة العلمية، واقتراح كيفية منهجية ونظرية أخرى لمقاربة الموضوع :

يتمظهر سوء التفاهم جلياً في الكيفية التي يعي بها الإسلاميون العلمانية وتلك التي يتصور بها العلمانيون الدين. فالإسلاميون لا يرون في العلمانية إلاّ نزعة إلحادية هدفها

إقصاء الدين من التنظيم الاجتماعي والسياسي وتكريس نظام سياسي ملحد معادٍ لعقيدة المجتمع والأمة، ومفصول عن مصادرهما الروحية والثقافية[31]. في مقابل ذلك، انزلق قسم غير يسير من العلمانيين إلى الجهر بمواقف عقائدية فلسفية من العلمانية والدين يستفاد منها أن العلمانية موقف فلسفي معادٍ للدين[32]. وهو ــ بهذا ــ كرّس فكرة الإسلامي عنه وأمدّه بمبرر استعدائه وتشنيعه على الفكرة العلمانية. والحقيقة أنه لم يكن سهلاً تبديد سوء التفاهم هذا من جانب بعض من اهتدوا ــ من الطرفين ــ إلى رؤية الأمور بكيفية أخرى موضوعية وبعقل نسبي؛ فالصدام بين الإسلاميين والعلمانيين (القوميين والشيوعيين بالتحديد) كان قد حصل، وغارتْ الجراحات النفسية عميقاً، وبدا وكأنها تعصى على الالتئام. وفي أجواء التطاحن والتنابذ انتعش تراث أيديولوجي كامل من ثقافة التكفير والتأثيم

(31) راجع في هذا :

- سيد قطب: **معالم في الطريق**. دار الشروق، القاهرة ــ بيروت، ط10، 1983 .

- محمد قطب: **العلمانيون والإسلام**. دار الشروق ــ القاهرة ــ بيروت، ط1، 1994 .

- عبد السلام ياسين: **الإسلام والقومية والعلمانية**. دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، ط2، 1985 .

(32) ذلك مثلاً ما نستفيده من كتاب باحث سوري مقتدر هو :

عزيز العظمة: **العلمانية من منظور مختلف**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992 .

والتخوين لدى الطرفين وضاعت خيوط العقل في زحمة الغرائز وحُلْكتها !

تحتاج مقاربة العَلمانية مقاربة موضوعية إلى طريقة أخرى مختلفة عن التناول الأيديولوجي ــ العُصابي. وابتداء، ستكون نقطة انطلاق هذه المقاربة ــ كما نُقدِّر ــ هي السياسة لا الفلسفة أو المعرفة النظرية التجريدية. فالموقف الفلسفي ــ بطبيعته ــ موقف **عقدي كلي**، بينما لا يمكن للموقف السياسي إلاّ أن يكون **نسبياً وجزئياً** بسبب طبيعة السياسة كفعالية تاريخية **متغيرة**، أي كحقيقة نسبية ومتعددة المصادر. والمقاربة السياسية للعلمانية ــ التي نقترح ــ تسمح بإعادة بناء تصورنا عنها من مدخل **ثلاث حقائق** هي في استعراض أولي سريع :

أولاً: إن العلمانية **ليست عقيدة جديدة** بديلة من الدين، وليست **فكرة فلسفية** معادية له؛ إنها ــ على العكس من ذلك تماماً ــ محاولة لمنع مصادرة الدولة للدين من المجتمع واحتكارها إياه، ولإعادته إلى مجاله الطبيعي (= المجتمع)، كمبدأ من مبادئ تنظيم العلاقات فيه، وكمخزون للقيم العليا التي تؤسس خلفية الأخلاقية الاجتماعية العامة. إن العلمانية ــ بهذا المعنى وكما تبلورت في الفكر الأنواري الأوروبي الحديث وفي تجربة الديمقراطيات الغربية المعاصرة ــ ليست أكثر من **علاقة** سياسية بين الدولة والمجتمع، بين السياسية **كتدبير جماعي عمومي** والثقافة كتصورات **كلية حرة**. إنها **تقنية سياسية** ــ

تنظيمية لإخراج السياسة من الاستغلال الديني والاحتكار الذي يُنْتِج النظام الشمولي ـ المبني على فكرة امتلاك الحقيقة المطلقة ـ ولإضفاء النسبية على السياسة .

ثانياً: ليست العلمانية علاقة بين الفرد وربه، ليست ديناً ولا هي فلسفة تتأمل العالم. إنها مجرد **علاقة** بين الناس لتنظيم أمور تقع في مجال **النسبي:** تدبير **الشأن العام**. ومع أن النظام السياسي العلماني يمكنه التأسيس على قيم المجتمع الثقافية والروحية، بل واجبه ذلك حتى يكون نظاماً شرعياً، إلاّ أنه لا يستطيع أن يدعي أنه يحكم باسم الله والدين، أو يحوّل السياسة إلى مقدس لأنه ـ بذلك ـ سيؤسس قواعد حكم **ثيوقراطي** استبدادي. وفي هذا تحايل مزدوج على الدين وعلى العلمانية معاً !

ثالثاً: ليست العلمانية تقنية جاهزة بحيث تكون بضاعة للاستعارة والاستيراد. إنها **حصيلة تاريخ خاص** بكل مجتمع، من التطور السياسي والثقافي، بحيث لا يمكن أن تنطبق تصميماتها الجاهزة سلفاً ـ المصنوعة على النمط الأوروبي ـ على كل المجتمعات والتجارب الإنسانية. نعم، إنها كلية وعامة من حيث هي إعادة تنظيم للسياسة كنسبي لا كمقدس ـ لكنها **تختلف في مضمونها** من مجتمع لآخر **باختلاف النظام الثقافي** الرمزي والروحي، وباختلاف رصيد **الخبرة التاريخية** للمجتمعات في تحرير السياسة من كليات الاجتماع والثقافة

وتحقيقها كلعبة شرعية للتداول قابلة للتكييف والتغيير، عند الاقتضاء، وبحسب نوازل العصر. إن العلمانية ــ إذن ــ علاقة سياسية خاصة بكل مجتمع، تتحقق حين تتضح شروط تحققها، وذلك بالذات حين تتحرر السياسة من ميثولوجيا امتلاك الحقيقة المطلقة بما فيها ميثولوجيا العلمانية كعقيدة.

هذه مجرد مداخل ــ ندعي أنها مختلفة ــ لمقاربة إشكالية العلمانية بعيداً عن السجال العُصابي الناجم عن تحويل سوء التفاهم إلى **مؤسسة فكرية** !

2ـ العلمانية العربية: سيرة الإخفاق المتكرر:

عرضنا لمفهوم العلمانية في التداول السياسي العربي المعاصر، مركزين على ما طبع الاستخدام المعرفي والسياسي لهذا المفهوم من ميل إلى تصور العلاقة بين السياسة والدين تصوراً خاطئاً، إما من مدخل **مماثلة** بينهما بتأسيس السياسة على الدين، كما يفعل بعض ــ وربما معظم ــ التيار السياسي الإسلامي، أو من مدخل إقصاء الدين إقصاءً مذهبياً عن المجال السياسي وتحويل العلمانية إلى عقيدة جديدة، كما يفعل معظم التيار العلماني. وحاولنا أن نقدم تعريفاً للعلمانية ــ كما تبلورت في أصولها النظرية وحقلها التاريخي الأوروبيين ــ يرتفع بها عن تصوّر الفريقين، فلا تكون شيطاناً رجيماً نتعوّذ منه، كما لا

تكون رسولاً بُعث فينا سياسياً لتحقيق رسالة الحداثة والتقدم بعد أن انسدت في وجهنا الآفاق. ولم نكن في التعريف الذي سقناه للعلمانية ـ على سبيل تبديد سوء التفاهم بين الفريقين وتحرير نظرتهما إليها من السجال الأيديولوجي العصابي ـ ندافع عن العلمانية كعقيدة سياسية للدولةـ و ـ بالذات ـ عن طبعتها العربية المعاصرة الذائعة في دنيا السياسة والدولة منذ عقود؛ بل نحن كنا ـ بذلك التعريف ـ كمن يُصدر حكماً بإدانة العلمانية العربية التي مسخت المعنى الأصولي (الغربي) للعلمانية ـ كعلاقة سياسية ـ محوّلة إياها ديانة جديدة! أما الآن، فسنتناول سياقَ تكوُّن الدعوة العلمانية في العالم العربي المعاصر، وأثر تكوينها التاريخي في وسمها بسمات خاصة كانت هي المسؤولة عن إخفاقها في تجربة الدولة العربية المعاصرة، وانتصاب نقيضها الثقافي والسياسي المستند إلى مرجعية الإسلام .

في السيرة الذاتية لإخفاق العلمانية العربية :

لا يتجاوز عمر الدولة العلمانية العربية بضعة عقود. لقد تكوّنت في امتداد اصطدام المدنية العربية المتراجعة بالمدنية الأوروبية الصاعدة والزاحفة عبر حركة الاستعمار. خضعت البلاد العربية ـ التي كان أغلبها تحت سلطة العثمانيين ـ

للاحتلال تدريجياً؛ ولم يكن محمد علي قد وطَّد نتائج تمرده على "الباب العالي" حتى كانت الجزائر تنسحب من بين أيدي العثمانيين، لينشأ ــ على التَّوّ ــ مركزان سياسيان حديثان أخذا بالتنظيمات الأوروبية الحديثة في مختلف مناحي الحياة السياسية والمدنية، وبخاصة في مجال تنظيم الدولة وصوغ قواعد ومبادئ النظام السياسي: هما مصر **محمد علي** وابنه ــ **إبراهيم باشا**، وجزائر الاحتلال الفرنسي. ولم يتطلب الأمر وقتاً طويلاً حتى عمّت حركة الاستعمار "أملاك" الإمبراطورية العثمانية ومنها البلاد العربية، لتتعمم بها حركة توطين النظام الحديث في نسيج الدولة والاقتصاد والاجتماع المدني والفكر. بل لقد كان ذلك سبباً رئيساً في جنوح الآستانة إلى الأخذ بـــ "التنظيمات" الحديثة منذ منتصف القرن التاسع عشر بعد طول تمنُّع ومقاومة .

بانفصال البلاد العربية عن الرابطة العثمانية، وبدخولها ــ واحدة فواحدة ــ نسيج العلاقة الاستعمارية تحت عنوان "الانتداب" أو "الحماية"، يكون العالم العربي المعاصر قد دخل مرحلة ميلاده الحديث: كياناً سياسياً، ونظاماً اقتصادياً، وفضاءً فكرياً. ميلادٌ طبعت شروطُه المولودَ الجديد بطابع خاص سيكون جزءاً صميماً في تكوينه، وسيمتنع ــ بموجبه ــ كل اتجاه نحو التفكير فيه (= العالم العربي) بالفرضيات والأدوات عينها التي كانت متداولة في ما سلف. إن هذا الانفصال يمثل لحظة **قطيعة**

حاسمة في تاريخ العرب والمسلمين، هي القطيعة التي أخرجتهم من تاريخهم الخاص إلى تاريخ "كوني" يصنع المنتصر حقائقه ويعممها على المهزومين .

ثلاثة عناوين وثلاثة أحداث جسام ـ في تكوين المجتمع والدولة ـ نجمت عن هذه "القيامة" السياسية الكونية التي قامت بعد أن دخل الاستعمار ديار العرب والمسلمين، واستباح تاريخهم، إنها: **تغلغل النظام الرأسمالي، وانتشار الأفكار والمنظومات العقلية والقيمية الحديثة في الفكر والمجتمع، وقيام الدولة الحديثة.** وهي ـ جميعها ـ أحداث كانت من الخَطْب والعنف بحيث أطاحت "بكل" شيء من ممتلكات الماضي، وأحدثت اختلالات رهيبة في التوازن المادي والنفسي للمجتمع ما تزال البلاد العربية تعيش آثاره ومفاعيله حتى الآن!

يجمع بين (هذه) الوقائع الثلاث جامع مشترك: لقد تحققت بعملية **خارجية** وبواسطة **العنف**، ولم تكن ثمرة طبيعية وموضوعية لتطور ذاتي تلقائي. فالعلاقات الرأسمالية دخلت نسيج الاقتصاد والإنتاج والتبادل من مدخل الاستعمار، هذا الذي زرعها زرعاً وفرض أنظمتها بعد تدمير نظام الإنتاج التقليدي؛ ولم تنشأ بفعل تحلُّل وتفكك ذاتيين للعلاقات الإنتاجية قبل ـ الرأسمالية، وبفعل صيرورة ظافرة للحداثة الاقتصادية في مواجهة التكلس الإنتاجي الزراعي التقليدي والدورة التجارية

والحـــرفية المديـــنية الرتيبة المتضررة من تحوّل طرق التجارة الدوليـــة بعيدة المدى...الخ[33]. والنظم العقلية والرمزية والقيمية الحديثة لم تظهر إلى الوجود من داخل المدوّنة الفكرية والدينية والأخلاقيـــة الإسلامية الموروثة، ولا من تجربة إعادة تمثُّل لها مـــن الداخل، بل هي وجدت فقط عقب "صدمة الحداثة" الناجمة عـــن اصـــطدام الجسم الثقافي والاجتماعي بالنموذج الأوروبي الوافـــد، وتكوّنـــت وتعممـــت في امتداد اقتدائه وتقليده تفكيراً، وتدبيراً، ومأكلاً، وملبساً، وتنظيماً للحقل الاجتماعي. أما الدولة الحديثة ــ ونظامها العلماني ــ فلم تنشأ ثمرة استنفاذ موضوعي لصـــيغة الدولة السلطانية (دولة الخلافة) ونظامها الذي يتماهى فيـــه الخـــليفة مع حاكم "المدينة الكونية" (= الله)، ولم تكن ثورةً أصـــيلة فـــي تجربة العلاقة بتنظيم المجال السياسي، وإنما هي اسْتُنبتتْ من البلاد العربية وفي حقل نابذ لم تَتَغَذَّ من تربتة ومن خصـــائص مادتـــه، بل احتاجت ــ دائماً ــ إلى تغذية خارجية وإلى صيانة مؤسسية أجنبية من خلال جيش عرمرم من الخبراء الأمـــنيين ومـــن العسكريين المتفرغين، ومن الأطر الاقتصادية الخارجيـــة. ولقد كانت علمانيتها، على النمط الأوروبي ــ بعد

---

[33] للتفاصيل، يراجع :

Samir AMIN: **Le developpement inégal**-Ed Minuit, Paris .

تأويلــه وتكييفه ـــ سبباً إضافياً لعزلتها عن المحيط الاجتماعي، ومدعاة إلى الاحتجاج المستمر عليها[34]؛ وخصوصاً حينما كانت عملية تغذية جسم الدولة بالأطر تنحصر في النخب الحديثة التي تعــلمت في المدارس العصرية وفي الجامعات الغربية وتشربت ثقافــة المنتصــر وقيمــه وموقفــه مــن دور الدين في الحياة السياسية...

وعــلى الــرغم من أن العرب والمسلمين لم يشهدوا ـــ على امــتداد تاريخهم ـــ نموذج الدولة الدينية على النمط الذي عرفته أوروبــا المسيحية، بما في ذلك مرحلة الخلافة الراشدة؛ وعلى الــرغم مــن أن الدولة السلطانية التي سادت في الإسلام، منذ انفــراط نظــام الخلافة وانتقاله إلى "ملك عضوض" على عهد معاويــة إلى تفكــك نظام السلطنة العثمانية، كانت دولة دهرية (زمــنية) لم يُشْتَقّ نظامُها من الدين ـــ حتى وإن كان هذا جزءاً مــن مــنطق اشتغالها ومصدراً من مصادر شرعية نظام الحكم فيهــا، فإن النموذج العلماني الحديث الذي عرفته الدولة العربية المعاصرة كان ـــ بسبب زراعته السياسية في حقل نابذ ـــ سبباً وراء تشــوهات خطيرة في الدولة، ومصدر مشكلات وأزمات

(34) أنظر في هذا :

Burhan GHALIOUN: **Le Malaise arabe- l' Etat contre la nation.** La découverte, Paris, 1997 .

وضعت استقرار الوطن ووحدته أمام امتحان عسير. ولقد لاحظنا كيف أن البلاد العربية والإسلامية الأكثر علمانية (مصر الخديوية والناصرية، ولبنان الماروني، وإيران الشاهنشاهية، وتونس البورقيبية، وجزائر جبهة التحرير، وتركيا الكمالية...) أفرزت أشدّ الحركات السياسية (الدينية) معاداة للعلمانية، وأكثرها دفاعاً عن فكرة إعادة التوحيد بين السياسي والديني من خلال مبدأ وشعار "تطبيق الشريعة الإسلامية". لقد أخفقت العلمانية العربية الكسيحة في أن تحقق قضيتها التي من أجلها تبلورت؛ ولم يكن إخفاقها ليتجلى في تأثيرها الشاحب والباهت في النظام الاجتماعي وفي علاقة هذا بالنظام السياسي فحسب، وإنما كان مظهره الأفصح والأدل في أنها استثارت أوسع معارضة ومقاومة شعبية وثقافية ضدها إلى الدرجة التي أفقدت الدولة توازنها، وأطاحت بهيبتها أمام الجماعات الإسلامية. وليس من مبرر للاعتقاد بأن ضعف الدولة العلمانية في مواجهة الاعتراض الإسلامي المتزايد عليها يمكن تداركه بحلّ أمنيّ يفرض هيبة القانون وسلطته. فلقد جربت ذلك كثيراً من دون جدوى، حينما أصبح الاعتراض على شرعية ذلك القانون نفسه سُنَّةً جماعية لدى أوساط متزايدة. إذا لم يكن من الممكن لديها أن تحقق شرعيتها سلمياً ــ وهي المالكة لأجهزة التربية والتعليم والإعلام ــ فأي شرعية، إذاً، تستحق أن تكون الحرب الأهلية طريقها الاضطرارية؟ !!!

ولــدت العــلمانية العربية في امتداد عملية اغتصاب سياسي ثقــافي للــتاريخ الخــاص[35]، وفي سياق عملية إلحاق عنيف وقســري للــنظام السياســي بــنموذج مرجعي يقع خارج بيئة المجــتمع. وعليه، إذا كانت محاصرة بخطيئة الولادة، فليس من الحكمة انتظار شرعيتها بمزيد من الانغماس في الخطيئة. فذلك شأن يقع خارج مدار العقل ومطالب الأخلاق .

3ـ مفهوم العلمانية والإسقاط المعرفي ـ التاريخي :

دخــل مفهوم العلمانية المجال التداولي العربي المعاصر من ضــمن دخول جماعي لمنظومة المفاهيم السياسية الليبرالية حقل الــثقافة السياســية العربية قبل قرن. لم يكن ملفوظاً ــ في بدء تداوُــله ــ كما يُلفظ الآن، وإنما استُعمل مضمونه من داخل ــ وفــي ســياق ــ مفهــوم الدهــرية (= الزمنية) الذي استعمله النهضــويون الأوائل[36] لتعيين طبيعة الدولة ما بعد السلطانية،

---

(35) للتفاصيل: أنظر :

عــبد الإلــه بــلقزيز: **القومية والعلمانية ــ الأيديولوجيا والتاريخ**. دار الكلام، الرباط، 1989 .

(36) جمــال الديــن الأفغاني،بخاصــة في: **الردّ على الدهريين**. ضمن: **الأعمال الكاملة**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت .

والسياسة ما بعد الدينية، حيث الانفكاك في العلاقة ما بين السياسي والديني، وحيث الانتظام في نموذج السياسة الحديثة كما عبرت عنه التجربة المعاصرة لأوروبا البرجوازية. وقبل أن يصبح استخدامه شأناً معرفياً ومفهومياً اعتيادياً، كان محتواه النظري قد عرف ألواناً مختلفة من التصريف اللفظي في كتابات **سلامة موسى، وعلي عبد الرازق** وقبلهما ـ **أديب اسحق، وشبلي شميل، وفرح أنطون ولطفي السيد**...

ما كان الذين استعملوا مفهوم العلمانية من العرب، منذ نصوص النهضويين إلى نصوص الموجة العلمانية الجديدة (**ياسين الحافظ، إلياس مرقص، صادق جلال العظم، فؤاد زكريا، عزيز العظمة**...)، معنيين بالتفكير في الشروط التاريخية الخاصة لتكوُّن المفهوم، بل هم انغمسوا في تداوله من دون انتباه إلى وجوب البحث في "أسباب النزول": في الظروف التي أَملَت نحتَ المفهوم وتشغيله في عملية تأمُّل المجال السياسي ووعيٍ عناصر تَبَنْيُنِه، وكان ذلك الاستعمال ـ منهم ـ طقساً معرفياً تلقائياً عبّروا فيه عن دفاعهم عن مطلب عدُّوه مركزياً في برنامجٍ كاملٍ للدفاع عن الحداثة السياسية والفكرية في وجه مؤسسات وثقافة التقليد السائدة. ولم يكونوا يحسبون الأمر مُمَانعَةً معاكسةً لمطالب المجتمع، بمقدار ما عدّوه إفصاحاً عن إرادة التغيير والتحول فيه. وهذه شهادة موضوعية قد تفيد في

دفع تهمة ممالأة الأجنبي عنهم، تلك التي يحلو لمعارضيهم أن يرفعوها في وجههم حجة دامغة وسلاحاً للفتك !

ربما كانت "الخطيئة المعرفية" لاستعمال مفهوم العلمانية تكمن في عدم بناء مسافة كافية ــ ومشروعة ــ بين تشغيله المعرفي في حقله الخاص (= أوروبا البرجوازية) وبين تشغيله في بناء مفهومٍ متميز للدولة وللسياسة في البلاد العربية. وهي المسافة التي يفرضها وَعْيُ الفارق بين تاريخ أوربا الحديثة وتاريخنا الخاص المعاصر، و ــ بالتالي ــ وعي العلاقة بين السياسي والديني في المجال الأوروبي ووعي ــ نفس ــ العلاقة في المجال العربي ــ الإسلامي ــ ،غير أن الذي لا مِرَاءَ فيه أن تلك "الخطيئة" تعتاش من علاقة استتباعٍ فكري مستحكمة تشدّ الخطاب العربي المعاصر إلى مدوّنة المفاهيم الليبرالية كما تكوّنت في أصولها الغربية، وتمنعه من تحقيق إدراكٍ ذاتي خاص ينتبه إلى الشرطية المستقلة والاستقلال الماهوي الذي هو له .

مشكلة العلمانية العربية ــ أو المفهوم العربي للعلمانية ــ في عدم إدراك أصلها (= الأوروبي الحديث) في السياق ــ التاريخي والمعرفي ــ الخاص لتكوينها؛ مشكلتها في إقامتها مماهاةً بينها وبين الظروف العربية التي انطرحت فيها قضية العلمانية؛ وهو ما يؤثّر، أبلغ الأثر، في استيعاب قيمتها التاريخية وفاعليتها السياسية! فالعلمانية عَنَتْ ــ في أصولها الأوروبية ــ

فعلَ تحرير للمجال السياسي وفعلَ فصلٍ له، عن المجال الديني (= الكنسي): كانت السياسة ـ قبل انتصار المبدأ العلماني ـ شأناً من شؤون المؤسسة الدينية (= الكنيسة)، كانت فصلاً من اللاهوت، والكُهَّان أشبه ما يكونوا بـ "المثقفين العضويين" الذين ينتجون وعي المجموع الاجتماعي ويهيكلون مبادئه. بينما عنت ـ في تطبيقها العربي ـ هجوماً سياسياً وثقافياً سافراً على الميراث الاجتماعي وإسقاطاً لا تاريخياً لظروف أوربا على الواقع العربي!!!

لا ينتاب الباحثَ في تاريخ الفكر والممارسة شكٌّ في الوظيفة الثورية للفكرة العلمانية في أوروبا من حيث هي أتت محاولةً في تأسيس مجالٍ مستقل للسياسي، وفي تقييد السلطة الشمولية للكنيسة والسلطة الكهنوتية؛ على أن ذلك يكفي ـ وحده ـ كي يقيم الدليل على عشوائية ـ وربما صبيانية ـ الدعوة العلمانية في المجال العربي! فالثابت أنَّ ثمة غياباً صريحاً لمقيسٍ عربي ـ إسلامي نقيسه بمقاس أوروبي مرجعي. فالعالم العربي الوسيط ـ وقد كان رهين رابطةٍ إسلامية ـ لم يشهد، خلاف أوروبا، نظاماً دينياً كهنوتياً ـ ومؤسسياً ـ يحتكر تأويل وتفسير النص الديني، ويحكم باسم الله والحق الإلهي Droit Divin؛ بل استقلت فيه الدعوة الدينية ـ باستمرار مؤكد ومجدَّد ـ عن كل مأسَسَة وعن كل توظيف سياسي، بمقدار ما تمتعت فيه السياسة باستقلال عن أيّ تقديس ديني (= أيديولوجي). تحررت

السياسة العربية ــ في هذه التجربة ــ من الوصاية الدينية، الأمر الذي لم يفاقم من الالتباس بين السياسة والمقدس كما حدث في أوروبا .

إن غياب مؤسسة كهنوتية ــ وسيطة ــ تحتكر تأويل الدين وتسيطر على مجال السياسة ــ في التجربة التاريخية العربية ــ يفرض إعادة النظر في مفهوم العلمانية المتداول، وفي وعي العلاقة بين السياسة والدين؛ وهذا ما كان قد فعله **عبد الرازق في "الإسلام وأصول الحكم"** حيث قدّم صورة عن لائكية سياسية عربية عريقة مستوطنة في التاريخ العربي منذ العصر الوسيط؛ الأمر الذي لم يساعده فقط في إعادة الاعتبار إلى تاريخ السياسة كتاريخ وضعي، بل وتجريد النخب السياسية المعاصرة من الكساء الأيديولوجي ــ الدين الذي تتستر به، وتبني سلطتها الشمولية عليه[37]. إن وعي الاختلاف بين شروط أوروبا المسيحية والعالم العربي ــ الإسلامي الوسيط، ووعي الاختلاف بين الشكل الخاص لِتَمَفْصُل العلاقة بين السياسي والديني في كليهما، هو وحده كفيل بتحرير الوعي السياسي العربي من الاستتباع والتقليد ووراثة الإشكاليات التي ينتجها الغالب (= المنتصر)، ووحده خليق بتمكينه من تأسيس مفهوم

(37) علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**. منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1978 .

تـــاريخي موضوعي للعلاقة بين السياسي والديني في المجتمع العربي وفي تكوين عقيدة الدولة ومبادئ السلطة السياسية .

4ـ محـنة العلمانية: تطبيق الشريعة الإسلامية أم تأويلها ؟

فـــي مواجهـــة معرفية صاخبة لشعار العلمانية، بلور التيار السياســـي شــعاراً مضاداً كاد يختزل كل قضية هذا التيار، هو شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية". نعثر على جذور هذا الشعار فـــي دعــوة **حســن البــنا** إلى بناء الدولة الإسلامية[38]، وفي أطـــروحة "الحاكميـــة" عـــند **سيد قطب**[39]، وبمعنى ما ــ في "الحكومـــة الإســـلامية" **لآيـــة الله الخميـــني**[40]. غير أن كثافة اســـتعماله لـــم تـــبدأ إلا في العقدين الأخيرين بعد نجاح الثورة الإيرانية وبدء تطبيق "الشريعة" الإسلامية (= تطبيق الحدود) في

---

(38) للتفاصيل: يراجع :

حســـن البـــنا: **مجموعـــة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، (د ت) .

(39) راجع كتابه: **معالم في الطريق**. م م س .

(40) الإمـــام الخميني: **الحكومة الإسلامية**. مركز بقية الله الأعظم، بيروت، الطبعة الثانية، 1999 .

سودان **جعفر نميري**، فتعميم تطبيقها في باكستان؛ ثم بعد تزايد الاهتمام بالتنظير لها في الأدب الإسلامي العربي المعاصر (**حسن الترابي، يوسف القرضاوي، محمد الغزالي، مأمون الهضيبي...**).

يقدم الشعار صورة عن **التوحيد** الجاري بين **مجال السياسة ومجال الدين** بعد محاولة طويلة لإقامة الفاصل بينهما، نهضت بها التيارات الليبرالية، والقومية، والاشتراكية؛ أي تلك التي يجمعها وصف العلمانية سواء من قبل أصحابها، ممن دافعوا صراحة عن أطروحة زمنية السياسة والسلطة، أو من قبل خصومها ممن لم يتوقفوا عن التشنيع عليها واتهامها بالهرطقة! وإذا كان هذا التوحيد يقدَّم من قبل بعض الإسلاميين بوصفه تحكيماً للدين في بناء مجال السياسة، أو إخضاعاً للسياسة على قاعدة منطق العقيدة، فإنه في رأي قسم، غير يسير، من العلمانيين **استغلال سياسي** للدين، هدفه تنمية شروط السياسة والسلطة باستعمال **المقدس**، واستدرار تعاطف الجمهور عبر عقيدته ...

يفيد شعار "تطبيق الشريعة الإسلامية" عند أصحابه احتكام المجتمع والدولة للأحكام القرآنية في المعاملات؛ أي اتخاذها مرجعية تقاس عليها ـ وتقاس بها ـ الحوادث التي تَعْرِضُ للمجتمع، فتُسْتَنْبَطُ أحكامها. قد يبدو كما لو أن الأمر يتعلق ـ في هذه الدعوة ـ بأحكام قَطْعية منزلة في شكل أمر إلهي،

بحيث تغطي الجوانب المختلفة من الحياة الاجتماعية: نصّاً وإشارة. والواقع أن الأمر ليس كذلك. إذ المسألة تتعلق ـ في هذا الباب ـ **باجتهاد** من يروم "تطبيق الشريعة"، لا بفرض أحكام تَنَزَّلَتْ منزلة الوجوب والضرورة. فمنذ انقطاع الوحي، لم يعد الخوض في شؤون الدين والتشريع فعلاً ينطوي على أي نوع من أنواع التنزه والقداسة، وإنما أصبح ممارسة ترادف ـ في مبناها ومعناها ـ إعمال الرأي والتماس الاجتهاد في القضايا التي تَعْرِض للمجتمع .

ها هنا، تأخذ المسألة ـ من الوجهة الدينية والمعرفية ـ بعداً آخر: إذ يتحول "تطبيق الشريعة الإسلامية" من قضية شرعية ـ مقررة بنصوص قطعية ـ إلى قضية **فقهية** معروضة للاجتهاد، أي إلى مسألة قابلة للتأويل والاستنباط من طرف الفقهاء و"علماء" الدين... ومالكي السلطة! إذ لما كانت الشريعة مجموعة أحكام دينية متعينة ومنطبقة على حوادث قابلة للحصر والتوصيف والتعريف؛ ولما كانت هذه الأحكام لا تغطي ـ ضرورة ـ كل الحوادث الممكنة والمحتملة..، فإن مفاد ذلك أن **استنباط الأحكام** للجواب عن النوازل العارضة يصير أمراً **اضطرارياً** لا مهرب منه؛ مما يفرض التأويل والاجتهاد سبيلاً إلى ذلك الاستنباط الضروري .

لا يعدو "تطيق الشريعة" هنا أن يكون **تأويلاً** هو ـ بطبيعته ـ **متعدد** بتعدد المؤولين وخلفياتهم وطرائق الاستنباط لديهم.

علـى أن المشكلة تكمن في أنه إذا كان من الواجب الانتباه إلى مخاطر تحقيق التداخل التلفيقي بين مجال الدين ومجال الدنيا (= السياسة والاجتماع) بوصفه تلفيقاً يخدم أغراض من يرغب في تأسيس السياسة على المتيافيزيقا الدينية،وتحويلها (السياسة) إلى فصـل من فصول اللاهوت...، فإن الثمن الذي ستدفعه السياسة ـ خـارج معايير العقيدة ومحدداتها ـ سيكون ثمناً فادحاً: إنه إنتاج ثقافة سياسية **شـمولية**، والدفاع عن صورة للسياسة تكون فيهـا مغـتربة عن المجتمع، مملوكة لنخبة مُنْزَرِعة قسراً فيه، تناظر في السلبية صورة أخرى للسياسة بوصفها ملكية خاصة "للـتيار الديـني" الذي يصادرها باسم المقدس. والديمقراطية ـ وهـي حـق مشاع بين الناس جميعاً ـ هي التي تدفع ثمن هذا **التأليه المركب** ـ المصطنع ـ للسياسة، التأليه الذي لا تكون له من وظيفة سوى مراكمة **فائض السلطة** في يد فئة من المجتمع لا رأسمال تمتلكه سوى **استثمار المقدس في السياسة**. والداهية الدهيـاء ـ التي يسفر عنها هذا التأليه المصطنع للسياسة ـ أن الديـن يصير عرضة لاعتراض متنام من قبل فئات متزايدة من المجـتمع، تتحول الفكرة العلمانية لديها ـ بسبب ذلك ـ خَشَبَةَ إنقاذ أخيرة من الدكتاتورية المقنعة بالدين !

وهكذا، كما أن العلمانية تستنهض نقيضها (= تطبيق الشريعة الإسلامية)، تقود هذه الدعوة الأخيرة إلى إعادة بعض الحياة في

مفهــوم العــلمانية وفي جيش "الفدائيين العلمانيين"! إنها الحلقة المفرغة التي يدور فيها الوعي الأيديولوجي العربي .

5ـ من العلمانية إلى الديمقراطية :

يــنطوي مفهــوم العلمانية، عند المدافعين عن دينية السلطة، عــلى شــحنة كــثيفة من الإثارة والاستفزاز. فيما يمثل، عند المدافعين عن زمنية السلطة، مفهوماً دقيقاً في وعيه صورة أمثل لــلمجال السياســي. إنــه أداة هدم عند الأولين، وأداة بناء عند الأخيــرين: لا يــرى فيــه الإسلامي إلا تلاوة عملية للخطاب السياســي الغَــرْبي، تتطــلع إلى تعميم أيديولوجيا إلحادية في المجــتمع والدولــة، وإلى الــتطاول على المفهوم الشرعي (= الديني) للسياسة...، فيما لا يحسبه العلماني إلا الشكل الحضاري المــتقدم لتكريس الحداثة في المجال السياسي، وتحرير السياسة من الميثولوجيا... الخ .

عــلى أن هذا التقاطب الحاد في المواقف بين الفريقين ليس قانوناً شاملاً في الحقل الفكري العربي المعاصر؛ بل وُجِدَ هناك ــ في المعسكرين ــ من كان على استعداد لوعي الأمور وعياً نسبياً، مجتهداً في ممارسة قدر من ضبط النفس تجاه الإغراءات الأيديولوجيــة المختلفة التي تقدم ــ وتفرض ــ نفسها بمناسبة

التفكير في إشكالية العلمانية في المجتمع العربي[41]. وربما كانت نقطة الانطلاق ـ الأفضل ـ لإدراك قيمة تلك النسبية، في وعي موضوع العلمانية، هي ـ بالذات ـ إعادة تمثّل المفهوم (العلمانية) داخل إشكالية سياسية أشمل هي إشكالية **الديمقراطية**، من حيث هي (الإشكالية) التي تختصر وتكثف موضوع السياسة والسلطة في الفكر العربي، وفي الواقع العربي، بما فيها إشكالية العلاقة بين السياسة والدين، وهي جوهر العلمانية ...

والواقع أن التفكير في مضمون الديمقراطية يساعد ـ كثيراً ـ على التحرر من **العنف اللفظي** الذي تمارسه عبارة العلمانية على خصوم قضيته السياسية، و ـ كذا ـ التحرر من **الشبق المازوشي** الناجم عن الدفاع عنها (= العبارة) من قبل خصوم "التيار الديني" في الساحة السياسية. ففي مفهوم الديمقراطية أوسع مجال لإعادة تفكيك العلمانية تفكيكاً إيجابياً ولإدماجها نظرياً بما يقارب موقعها الفعلي ـ المادي ـ من علاقات السياسة والصراع السياسي، ويناظره .

حين نفكر في مفهوم الديمقراطية، لا شك أننا نقف على المضمون الزمني ـ العلماني" ـ الذي ينطوي عليه. فهي (=

(41) ذلك ما يصدق على محمد عابد الجابري، وبخاصة على برهان غليون. أنظر: برهان غليون: **الدولة والدين**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1991 .

نعــني الديمقــراطية) **حكم الشعب** على ما ذهب إلى ذلك اللفظ اليوناني الأصل، وعلى ما كرسته تجربة التطور الحديث للنظام السياســي الليبرالي الناهل من النموذج المرجعي الفرنسي (قبل قــرنين). **وحكــم الشعب** ــ هذا ــ لا يتم إلا في صورة **مادية** مــتحققة هــي **المشاركة السياسية:** المشاركة في التقرير وفي صنع الاختيارات، والمشاركة في تنفيذها والسهر على تحقيقها. ولا تكــون هذه المشاركة ــ وهي فعالية مادية ــ إلا **مؤسسية،** أي مــتحققة عبر **مؤسسة،** هي مجموع الأجهزة **التقريرية** (= التشــريعية) الــتي يفــرزها النظام المدعو بالنظام الديمقراطي (والمجــلس النيابي ــ البرلمان ــ أو الجماعة المحلية ــ البلدية والقــروية ــ مــثال لها). على أن هذه المشاركة، وهي ــ في مضمونها ــ علاقة سياسية Rapport politique ، لا تكتسب إجرائيتها ــ أو قيمتها ــ إلا من خلال تحقيق **التداول** المتحرك للســلطة، أي ممارسة تلك المشاركة لا على صعيد التشريع (= الــتقرير) فحسب، وإنما على صعيد **التنفيذ والتسيير** أيضاً؛ أي عــلى مســتوى إدارة Gestion السلطة بعد أن تصير **ملكية عمومية** قابلة للتداول .

إن النــتيجة الموضــوعية التي يقود إليها إقرار مبدأ التداول الحــر ــ والمــتحرك ــ للســلطة، بصفته التعبير المادي عن الممارســة الديمقــراطية، هي تحقيق **التغيير** المستمر في نظام الحكــم، وإنجــاز تــراكم سياسي يثري الحياة العامة والخبرة

الجماعية. ها هنا تكتسب الممارسة الديقمراطية معناها الأعمق والأرقى بصفتها **التنظيم المؤسسي** للتعددية الاجتماعية الفكرية، **والإدارة المنهجية** للاختلاف. وفي هذا المعنى تتواصل الممارسة الديمقراطية مع النسيج الاجتماعي اليومي وتعبر عنه بصورة على درجة كبيرة من الحيوية والحداثة .

في هذا المعنى الذي قمنا بتعيين قوامه، لا تكون الديمقراطية فعلاً من أفعال احتكار الحقيقة احتكاراً مطلقاً، أو شكلاً من أشكال ممارسة الإعدام ــ المادي والمعنوي ــ لحق الاختلاف، أو تفويضاً "مقدساً" للحكم باسم الله ومصادرة تمثيل "الأمر الشرعي"...، وبكلمة، لا تكون الديمقراطية نوعاً من أنواع الإرهاب السياسي المتحقق باسم الحقيقة المطلقة، (لا تكون ميتافيزيقا جديدة)، بمقدار ما تكون ــ كما هي في الواقع ــ **ممارسة مشاعية** للسياسة والسلطة، ممارسة تحفظ للجميع حقه من غير أن تناهض ذلك الحق (باسم حقيقة مطلقة ما مزعومة). لا تعدو السياسة ــ في هذا المعنى ــ أن تكون **رأياً**، أن تكون **اجتهاداً** قابلاً للنقض والتعديل، بل الإلغاء فيما إذا تبينت الحاجة إلى ذلك. وهو ما ينزع عنها القدسية المصطنعة، ويفرض النظر إليها من حيث هي **وعي نسبي** وممارسة اجتهادية لها من فرص الإخفاق نظير ما لها من فرص النجاح ...

حين نعي الديمقراطية بهذا المضمون، نستطيع القول ــ من باب الاستنتاج ــ إنها **تستوعب العلمانية** ــ حكماً ــ في المعنى

والاستعمال: فحين تصير السلطة ديقمراطية ـ أي ملكاً مشاعاً "للناس أجمعين" ـ تفقد **قداستها المزعومة**، وتتحول إلى **فاعلية إنســانية اجتهادية** تملك من حظوظ التحقق ما تملك من حظوظ الفشــل. أي تمــلك مــا تســتطيع الذات أن تصنعه من وقائع موضــوعية محكومة بالاستعدادات التي يبديها الأفراد من باب التعــبير عن إرادتهم. تتخلى السياسة هنا عن ميتافيزيقيتها لكي تــتحول إلى ممارســة إنسانية خالصة؛ أي إلى ممارسة ينفصل فيهــا الديــني عن السياسي مؤسسياً دون أن ينفك عنه أخلاقياً، فتصير فيها السياسة شأناً عاماً لا فتوى فقهية "مقدسة". وهذا من شــأنه ـ فــي مستوى آخر من التحليل ـ أن يعوّض استعمال العــلمانية بمفهــوم الديمقراطية ـ الأكثر شمولاً ـ وأن يحرر الخطاب السياسي من مفهوم لم يفعل أكثر من تكريس الالتباس، وتغذية الاستفزاز لمشاعر المتحسسين من استعماله !.

الفصل الخامس

الديمقراطية والدولة الوطنية

الديمقراطية والدولة الوطنية

1ـ الديمقراطية والنظام السياسي الحديث في الخطاب النهضوي العربي :

يعود الاهتمام بمسألة الدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث، في الوعي العربي، إلى القرن التاسع عشر، مع كتابات الجيل الأول من الرواد الإصلاحيين، الذين اعتنوا بالمسألة في سياق عناية إجمالية بالمسألة السياسية: التي كانت رئيسَة في الوعي الإصلاحي، بل كانت في أساس ميلاده. وإذا كان هذا الاهتمام قد اتخذ شكلاً مباشراً لدى بعضٍ من النهضويين، انصرف إلى الإبانة عن فضائل وحسنات هذا النظام في تجربة

أوروبا الحديثة، على نحو ما فعل **الطهطاوي**[42]، **والشدياق**[43]، **والصفار**[44]، **وخير الدين التونسي**[45]، ممن وصفوا ذلك النظام، ومارسوا بعضاً من التبشير بمبادئه المؤسَّسة، فإن بعضاً آخر منهم أبدى اهتماماً بالموضوع بطريق غير مباشر كان الهجوم فيه على الاستبداد، مثلاً، وجهاً آخر للدفاع عن النظام السياسي الحديث على شاكلة ما قام به **عبد الرحمن الكواكبي**[46] .

كانت لهذا الاهتمام أسبابه ودواعيه. ومن أسبابه ودواعيه صدمة اكتشاف الفارق الحضاري والسياسي والاجتماعي بين المدنية الأوروبية الظافرة، وبين واقع البلاد العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر، وبخاصة بعد تجربة الاحتكاك المريرة بأوروبا في بداية القرن (حملة نابليون على مصر، احتلال

---

(42) في: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. م م س .

(43) في: **الساق على الساق** .

(44) أنظر تحليلنا لرحلة الصفار في :

عبد الإله بلقزيز: **الخطاب الإصلاحي في المغرب ــ التكوين والمصادر**: (**1844-1918**). دار المنتخب، بيروت، 1997 .

(45) خير الدين التونسي: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. الدار التونسية للنشر، تونس ــ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط2، 1986 .

(46) عبد الرحمن الكواكبي: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. ضمن **الأعمال الكاملة**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1975 .

الجزائر، هزيمة "إيسلي" المغربية في العام 1844)؛ وهي صدمة نبهت وعي النخب العربية والإسلامية (الإصلاحية)، على ذلك العهد، إلى موطن قوة أوروبا: نظامها السياسي الحديث؛ ــ وبالتالي ــ فاقمت من شعورها بالحاجة إلى جَسْر الفجوة معها باقتباس المبادئ والوسائل التي بها أنجزت نهوضها وأحرزت تفوقها الحضاري. ومع أن الإصلاحية العربية لم تبرح تدافع عن نموذج مرجعي معياري للحكم في الإسلام، قوامه العدل والشورى ونصب الإمام بشروط معلومة في عقد مكتوب (البيعة) وعزله عند النكث بها، فإنها لم تتردد ــ في الأغلب الأعم من كتابات روادها ــ في اعتبار النظام السياسي الحديث شكلاً مقبولاً لذلك الحكم المعياري، ومن ــ ثمة ــ فهي دافعت عنه وبشرت به، مُعْرِضَةً ــ في حالات كثيرة ــ عن الوقوف على بعض أوجه التجافي بينهما ــ منصرفة إلى التأكيد على الجوامع والقواسم .

لكن لهذا الاهتمام أيضاً دوافع سياسية داخلية؛ ومنها ما تَعَلَّقَ بوجود حاجة سياسية لدى الكثير من النخب الحاكمة إلى فكر يروج لقضية الإصلاح السياسي لنظام الدولة، ويلتمس له ــ من داخل الإسلام ــ بعض الشرعية في مواجهة خصوم محتملين لها (= القوى المحافظة). كانت مصر **محمد علي وإبراهيم باشا** ــ وبعض سلالة الخديوي ــ قد أقدمت على برنامج إصلاحات

اقتصادية ــ وإدارية ــ وعسكرية، وتعليمية كبرى، ومثلها فعلت تونس ــ منذ منتصف القرن التاسع عشر ــ والمغرب منذ هزيمة "إيسلي" ــ وبخاصة مع هزيمة "تطوان" في العام 1860 ــ مع السلطان **محمد الرابع**، والسلطان **الحسن الأول**[47]؛ فيما كانت الدولة العثمانية قد قطعت شوطاً طويلاً في تحقيق "التنظيمات". لقد كان **الطلب على نخبة فكرية إصلاحية** قوياً من طرف الدولة. ولذلك، لم يكن صدفة أن يرتبط **الطهطاوي** بمشروع مصري رسمي لتحديث النظام التعليمي، وأن يكون **ابن أبي الضياف** مجايلاً للإصلاحات في تونس، وأن يكون **خير الدين التونسي** موظفاً سامياً في الدولة، وأن يُستَشَار **جمال الدين الأفغاني** في شؤون إصلاح السلطنة، وأن تُسْنَدَ مهمات كبرى **لمحمد عبده** في مصر (الإفتاء، الأزهر)، وأن يُسْنَدَ مشروع إصلاح جامعة القرويين **لمحمد بلحسن الحجوي**[48]...الخ. لقد كان

---

(47) راجع في هذا :

Abdalah LAROUI: **Les origins socials et culturelles du Nationalisme marocain.** Maspero, Paris, 1980 .

- محمد المنوني: **مظاهر يقظة المغرب الحديث.** شركة النشر والتوزيع ــ المدارس، الدار البيضاء، ط2، جزآن .

(48) راجع نص مشروعه لإصلاح القرويين في :

محمد بلحسن الحجوي: **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي.** المكتبة العلمية، المدينة المنورة، 1977، الجزء الثاني .

هؤلاء جميعاً ـــ وغيرهم ـــ جزءاً من مشروع إصلاحي لم تكن أسبابه فكرية فقط، بل سياسية داخلية أيضاً .

في الحديث عن موقف الإصلاحية العربية ـــ الإسلامية من الدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث، ثمة **لحظتان فكريتان** ينبغي التمييز بينهما: **لحظة التأسيس**: تأسيس خطاب حديث حول المسألة السياسية، في منتصف القرن التاسع عشر مع رفاعة **الطهطاوي**، وبعده **خير الدين التونسي**، ثم **لحظة إنضاج ذلك الخطاب مع محمد عبده** في نهاية القرن. في الأولى، ساد نمط من محاولة التأصيل "النظري" لفكرة الدولة والنظام السياسي الحديثين، وأفكار التمدن والحرية والدستور، في الفكر العربي. فعل ذلك **الطهطاوي** بدون تهيُّب من خلال الترجمة، كما من خلال الكتابة عن النموذج الفرنسي في بناء التنظيم السياسي والاقتصادي والاجتماعي؛ وهو ما استأنفه **خير الدين باشا** مستفيداً من تعاطيه السياسي المباشر مع تجربة دولتية في الإصلاح من موقع سياسي حديث، ومحاولة "التنظير" له والتماس الشرعية الدينية لمحاولات اقتباس بعض مبادئه أو قواعده، بواسطة إنجاز مصالحات ـــ اقتضتها الأحوال ـــ بين المرجعين الشرعي والحديث للسياسة والدولة. أما في (اللحظة) الثانية، لحظة **محمد عبده** بخاصة، فقد انتقل الاهتمام بالدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث من إطار نظري تبشيري، إلى جهد فكري ـــ سياسي مطلبي ذي نفس نضالي. لم يعد الدفاع

عن فكرة الدولة الحديثة مجرد سجال كلامي مع المناهضين لها من القوى التقليدية المحافظة في المراكز السياسية والدينية الرسمية، بل بات صراعاً سياسياً ـ فكرياً يومياً من أجلها. هذا ما تشهد عليه كتابات الشيخ محمد عبده عن النظام في الإسلام بحسبانه نظاماً مدنياً، وعن وجوب العمل بالدستور ـ كتعاقد سياسي بين الحاكمين والمحكومين ـ وعن النظام التمثيلي النيابي باعتباره صيغة حديثة لإشراك الأمة في إدارة شؤونها ومراقبة القائمين على أمرها[49].

لم تنته عملية التبشير بالدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث مع الشيخ محمد عبده، لكنها انتقلت نقلة نوعية بصيرورتها مطالب سياسية لا مجرد أفكار تحمل على التعميم والمناظرة. وعليه، يسجل **لمحمد عبده** أنه أول من أنجز عملية تحويل تلك المنظومة من الآراء إلى ما يشبه البرنامج السياسي. نعم، ليس من شك في أنه كان أقل انغماساً في السياسة من صديقه وأستاذه السيد **جمال الدين الأفغاني**، وأكثر اعتدالاً منه في المواقف، غير أن إشكاليته السياسية كانت مختلفة نوعاً ما عن إشكالية الثاني: لم يكن **الأفغاني** مَعْنيّاً كثيراً بالدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث؛ كان منصرفاً ـ أكثر ـ إلى مسائل

---

(49) محمد عبده: **الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، الجزء الثالث .

الاستعمار والاستبداد والوحدة الإسلامية، ولذلك انفرد محمد عبده بتسييس أفكار الإصلاحيين الأوائل حول قضايا الدولة الوطنية، والدستور، والتمثيل النيابي، ليبدو خطابه ـ بذلك ـ أكثر انتماء إلى السياسة من أسلافه على الرغم من الصورة التي تكونت عنه كداعية، راهن على التربية والثقافة والإصلاح الديني أكثر مما راهن على السياسة كما فعل أستاذه جمال الدين .

****

ترتبط إشكالية الديمقراطية ـ في الوعي العربي المعاصر ـ بإشكالية الدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث وتتفرع عنها؛ فهــي فقــرة في نص أكبر هو هذه. غير أنها أخذت من اهتمام الإصلاحيين العرب حيِّزاً ليس يقل ـ في الكم والأهمية ـ عن ذاك الذي احتلته فكرة الدولة الوطنية في وعيهم. بل نكاد نقطع بأن التفكير في مسألة الدولة والنظام السياسي الحديثين، لم يكن يجد إمكانه النظري، ولا تصريفه المنهجي، إلا من خلال التفكير في مسألة الديمقراطية منظوراً إليها في حدودها الممكنة تاريخياً، ومــن داخل شبكة مفاهيمية محددة رادفت فيها ـ في المعنى ـ معنى الحرية في تقابل دلالي مُدْرَك مع مفهوم ومعنى الاستبداد. والحق أننا لا نستطيع أن نقرأ الموضوعات الإصلاحية العربية

الأولى في المسألة الديمقراطية إلا في صورة نقد فكري وسياسي جذري وحاد للاستبداد. فالاستبداد كان شريعة سياسية سائدة في بلاد العرب والمسلمين، ولم تكن الديمقراطية تعني أكثر من النضال ضده .

تعود الموضوعات الأولى حول الاستبداد إلى زمن **الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق**. توزعت بين كتابة تبشيرية بأفكار الحرية في المنظومة الأوروبية الحديثة للفكر والسياسة، وبين تدوين نقدي لظواهر الاستبداد في سياسات الدول القائمة في المشرق العربي. وفي الحالين، غالباً ما انصرفت الكتابة حول الاستبداد ــ لدى الطهطاوي والشدياق ــ إلى عقد مقارنات بين نظام الدولة الحديثة (الفرنسي بخاصة) ونظام الدولة السلطانية (دولة الخلافة). نجد ذلك مضمراً عند **الطهطاوي**، وبوضوح أكبر عند **الشدياق**[50]. ولن يبدأ التفكير في الاستبداد في التحرر من منهج المقارنة، وتأمل الظاهرة في سياقها التاريخي: العربي ــ الإسلامي، إلا مع **ابن أبي الضياف**: حيث سمح له وعيه التاريخي، وتشبعه بالنظرية الخلدونية في الاجتماع السياسي، ببناء نظرة تاريخية للظاهرة (الاستبداد) في سياقها الإسلامي، ومن موقع نقدي التزم خط الدفاع عن السياسة

(50) أنظر دراسة حديثة في أعمال الشدياق في: فواز طرابلسي وعزيز العظمة: **أحمد فارس الشدياق ــ سلسلة الأعمال المجهولة**. رياض الريس للكتب والنشر، 1995 .

العقلية والسياسة الشرعية في مواجهة المُلْك القهري الذي فرض نفســه وشريعته في التاريخ، ملتمساً لنفسه شرعة الغلبة والقوة على شرعة الشرع والعقل[51] .

كــانت هذه اللحظة التأسيسية هامة وحاسمة في تنمية الانتباه إلى مسألة الاستبداد، في الوعي الإصلاحي العربي للقرن التاسع عشــر، وكانت ضرورية لاستثارة الاهتمام بالمسألة لدى أجيال النهضــويين اللاحقة؛ وهوما حصل على نحو أمثل مع **الأفغاني ومحمــد عــبده وعــبد الرحمن الكواكبي**، لتتخذ معهم ـــ وفي أعقــاب مساهماتهم بخاصة ـــ منحى جديداً تقدَّم أكثر في إثراء مفهــوم الديمقراطية بمضامين جديدة ما كان مفهومها الأول ـــ كمقــابل للاستبداد ـــ قادراً على استيعابها. فمع جيل النهضويين الــثاني (جيــل الأفغــاني، وعبده، والكواكبي)، أخذ الدفاع عن الديمقــراطية شــكل دفــاع عن حق الأمة في اختيار حكامها، ونوابها، ومراقبة السلطة، وعزل الحكام، وشكل دفاع عن التعاقد الدســتوري قــاعدة تقوم عليها أركان الحكم؛ وعليه، فقد انتقل مفهــوم الديمقــراطية ـــ الحرية أو النظام المدني في الإصلاح النهضــوي ـــ مــن معنى دفاعي أولي: كف يد العسف والظلم

---

(51) أنظر في هذا :

أحمد بن أبي الضياف: **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**. تحقيق لجنة من كتابة الدولة، تونس، 1963، الجزء الأول .

والاستبداد، إلى معنى إيجابي أعلى: تقييد السلطان الغاشم بضوابط وأحكام، تتعارف عليها الأمة، وتتغير بها طبيعته على النحو الذي يصبح به شرعياً .

ليس من شك في أن هذه المقالة النهضوية الثانية حول مسألة الديمقراطية لم تكن، هي الأخرى، أكثر من تأكيد عموميات حول "الحكم العادل"، بإصلاحات اكتسبت مضامين مفهومية حديثة، وأنها لم ترتق إلى حد بلورة نظرية أو رؤية في المسألة الديمقراطية؛ ومع ذلك، فهي كانت، بمقاييس عصرها وظروفها الفكرية، ثورة في وعي المسألة السياسية في البلاد العربية: مسألة الدولة والسلطة. ولعلنا لا نبالغ، ولا نلتمس لها الأعذار حين نقول إنه ما كان لها أن تكون إلا كذلك: أي دفاعاً عاماً عن مبادئ عامة في النظام الديمقراطي. وذلك لأسباب ثلاثة على الأقل: أولها أن صلة هذا الجيل النهضوي بالفكر الليبرالي الحديث كانت ما زالت تخطو خطوها الأول، ولم تترسخ الرسوخ الكامل الذي سينجب لحظة فكرية ــ سياسية لاحقة مع **لطفي السيد، وطه حسين، وسلامة موسى، أو محمد بلحسن الوزاني** (في المغرب). وثانيها أن النهضويين أولاء عاشوا في فترة لم يكن النظام الديمقراطي الغربي نفسه قد شهد نضوجه الكامل، بحيث يصير نظاماً عمومياً للتمثيل والمشاركة على نحو ما صار عليه بعد الحرب العالمية. أما ثالثها، فهو أن

الإصلاحية العربية كانت مدعوة إلى إيجاد صلات قرابة بين هذه المنظومة الديمقراطية الحديثة وبين المنظومة السياسية الشرعية، تبرر بها ـ وتبرر لها ـ الأخذ ببعض عناصر المنظومة الأولى (الحديثة)، الأمر الذي انعكس تردداً في كتابتها في شأن هذه المسألة .

يقودنا السبب الثالث، المومى إليه، إلى تسجيل ملاحظة مثيرة تتعلق بمنحى عام سلكته نظرة الإصلاحيين العرب إلى مسألة الدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث، وإلى مسألة الديمقراطية في امتدادها؛ والملاحظة تلك هي أن النهضويين درجوا على عقد مصالحات بين المفاهيم السياسية الحديثة والمستقاة من الفكر الليبرالي ومن تجربة الدولة الوطنية في الغرب، وبين المفاهيم التقليدية التي تنتمي إلى المنظومة السياسية الشرعية: هكذا أقاموا القران الدلالي بين **الديمقراطية** وبين **الشورى**، بين **ممثلي الشعب** في المجلس النيابي وبين **أهل الحل والعقد**، بين **الدستور والتعاقد** الدستوري وبين **البيعة**[52] الخ. غير أن ذلك ـ وهذا هو الأهم ـ لم يكن جهلاً منهم بالمنظومة السياسية الحديثة ودلالات مفاهيمها، ولا بالفارق في المعنى بين المنظومتين، كما ذهب إلى ذلك كثيرون، بل هو حصل عن قصد وهدف مدرك: التماس الشرعية لمفاهيم

[52] علي أومليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. م م س .

المنظومة الحديثة من خلال بيان وجوه الترابط والتوافق بينها وبين المفاهيم الشرعية .

2ـ الدولة في الخطاب العربي المعاصر :

سيتراجع الدفاع عن فكرة الدولة الوطنية ــ في الفكر العربي المعاصر ــ في أعقاب انصرام حقبة الإصلاحية النهضوية في مطلع القرن العشرين. وإذا كان يفهم من هذا أن سبب ذلك التراجع سبب فكري (= نهاية الإصلاحية)، فإن عوامل التحول السياسي المثير، الذي جرت وقائعه منذ نهاية العقد الأول من ذلك القرن، كان لها الأثر الكبير في إنتاج شروط ذلك التراجع. إذ انهارت تجربة "التنظيمات" العثمانية في نهاية القرن 19، وبخاصة في عهد السلطان **عبد الحميد الثاني**، وفشلت محاولات بعض النهضويين لدفعه إلى إصلاح أحوال الدولة؛ وسقطت بلاد عربية جديدة ــ بعد الجزائر ــ في قبضة الاحتلال الاستعماري (مصر، تونس، ليبيا، المغرب ...)، فتبخرت أحلام الإصلاح السياسي؛ ثم أتت التجزئة الكيانية للمشرق العربي ــ بمقتضى معاهدة "سايكس بيكو" ــ وبعدها إعلان الخلافة، بعد حل السلطنة، من قبل **مصطفى كمال أتاتورك**، تضع فصلاً ختامياً لفكرة الدولة الوطنية في الوعي العربي، بعد أن مثّلت ــ طيلة

عقـود سبعة من القرن التاسع عشر ــ مسألة المسائل في ذلك الوعي .

بين آخر نص إصلاحي دافع عن مشروع الدولة الوطنية (= **طـبائع الاسـتبداد...** لعبد الرحمن الكواكبي)، وبين أول نص هـاجم المشروع ذاك مدافعاً عن "دولة الخلافة" (= **الخلافة أو الإمامة العظمى** للسيد محمد رشيد رضا)، زهاء ربع قرن، هي الفترة التي شهدت مجمل تلك التحولات التي ألمحنا إليها، والتي أتت على الفكرة بمعول الهدم. غير أن هذه المسافة كانت ــ في حسـاب الفكـر والمعـرفة ــ مسافة تراجعية انتقل فيها الفكر العربي بمجمله من مواقع الإقدام والاجتهاد والإبداع إلى مواقع الـنكوص والانسحاب. ويكفي أن يكون أحد رموز الإصلاحية نفسـها ــ هـو السيد **رشيد رضا** ــ قد عاش ذلك الانتقال الذي انـتهى بـه، فـي عشرينات القرن العشرين، إلى مواقع سلفية ارتدادية! فكيف بغيره ممن عاشوا في كنف ذلك التراجع الفكري العـام؟! وإذا كان لهذه الملاحظة أن تعني شيئاً، فهو أن تفسير المسـار الانحداري الذي قطعه الفكر العربي ــ وكان التراجع عن فكرة الدولة الوطنية من علاماته ــ يستعصي على الكينونة تفسـيراً شاملاً وصحيحاً دون أخذ تضافر ــ وتداخل ــ عوامل السياسة والفكر مجتمعة في الحسبان .

سـيكون مطـلع الربع الثاني من القرن العشرين موعداً مع مقـالات فكرية جديدة في مسألة الدولة والنظام السياسي مختلفة

عمـــا عهـــده الفكـــر العربي في الحقبة الإصلاحية، هي المقالة القومية العربية، والمقالة الإسلامية، ثم المقالة الماركسية في ما بعـــد. ســـتتجه المقالات الثلاث وجهة الدفاع عن مشروع جديد للدولة لا تأخذ فيه هذه شكل الدولة الوطنية، بملامحها الليبرالية. فهذه بدت ـــ شيئاً فشيئاً ـــ أشبه ما تكون بدولة العدو: القوميْ، والديـــني، والطبقي: الاستعمار أو الغرب! وزاد من حدة الحِنقِ عـــليها معايـــنة مـــا انطوت عليه الحقبة الليبرالية ـــ في مصر بخاصة ثم في سورية ولبنان لاحقاً ـــ من فساد سياسي أتى على أي أمـــل في أن تكون مطلباً سياسياً مشروعاً؛ ناهيك بأن قوى الليـــبرالية السياســـية مـــن أحزاب وطنية حديثة، مثل "الوفد" و "أحـــرار الدستوريين" في مصر، و"الوطنيين الأحرار" و "الكتلة الوطـــنية" فـــي ســـورية ولبنان...، هادنت الاستعمار في غير مناســـبة، وتعـــاون بعضها معه، وكانت قياداتها، من الباشوات وكـــبار المـــلاك الإقطـــاعيين وشـــرائح مـــن الـــبرجوازية الكومبرادورية، تعطي الانطباع بأن مشروعها السياسي لا يمكن أن يكون في مصلحة الشعب والأمة والطبقات الكادحة. ولم يكن صدفة أن هذه التيارات الثلاثة أيدت الثورة المصرية حين قيامها ـــ فـــي 23 يوليو 1952 ـــ فقد وقف معها "الإخوان المسلمون" ودافعوا عنها وشاركوا في مؤسساتها قبل الخلاف معها في أزمة العـــام 1954؛ وتبـــناها القوميـــون ("البعث" و "حركة القوميين العـــرب") إلى حد الارتباط التبعي؛ ثم ساندها الماركسيون بعد

قـرارات الـتأميم والإصلاح الزراعي. وقد حصل ذلك كله في صـورة ثـأر أيديولوجـي من الحقبة الليبرالية ونموذج الدولة الوطنية فيها .

القارئ في الفكر العربي، في هذه الحقبة الفاصلة بين انهيار الخلافة وبين انهيار المشروع القومي عقب هزيمة 67، سيلحظ اتجاهـاً مـتزايداً إلى نقـد الدولة الوطنية نقداً حاداً ومن مواقع إشكالية وفكرية مختلفة: ففي الخطاب القومي، بخاصة مع رواده الكـبار (**سـاطع الحصـري، زكي الأرسوزي، ميشيل عفلق، قسطنطين زريق**)، ستتحول الدولة الوطنية تلك إلى مجرد دولة قطـرية، من صنع الاستعمار، دولة شاهدة على جريمة التجزئة الكيانية التي أعملت تقطيعاً في أوصال الوطن العربي، وحولته إلى دويلات ملحقة بالميتروبول الاستعماري الخ. وفي الخطاب الإسلامي، بخاصة مع مؤسسي صيغته "الإخوانية" (**حسن البنا، عبد القادر عودة**)، وجيلها الثاني (**سيد قطب، محمد قطب**)، لن يـنظر إلى هـذه الدولة من حيث هي **دولة علمانية**، تفتقر إلى الشـرعية الدينية، وتمثل جسماً سياسياً مزروعاً في قلب الأمة، غريـباً عـنها. أما في الخطاب الماركسي ــ خطاب الأحزاب الشـيوعية ومثقفيها ــ فلن تعني الدولة الوطنية أكثر من كونها دولة رأسمالية تبعية للاحتكارات والمراكز الإمبريالية العالمية، لا تمثيل اجتماعي لها ولا شرعية شعبية.. الخ. تتباين منطلقات النقد، لكن وجهته واحدة: **إهدار شرعية الدولة الوطنية !**

نعــم، ظل هناك كثيرون آثروا التجديف ضد التيار، والدفاع عن الدولة الوطنية الحديثة، من جيل **لطفي السيد**، إلى جيل **عبد الله العروي**. غير أن فعل هؤلاء ــ كما وصفناه ــ كان تجديفاً؛ أمــا الــتيار، فكــان يــتقدم هادراً نحو تكريس أطروحات أو موضــوعات جديــدة: كان الخطاب القومي يعمم ــ على أوسع نطــاق ــ أطروحــته حول الدولة القومية الموحدة؛ ومثله فعل الخطــاب الإســلامي مــع أطروحة الدولة الإسلامية؛ فيما كان الخطــاب الماركسي يحاول ــ بصعوبة ــ انتزاع موقع مناسب لأطروحــته حــول الدولة الاشتراكية. **ربط الخطاب الأول بين الدولة والأمة؛ وربط الثاني بينها وبين الملة؛ فيما اكتفى الثالث بالــربط بينها وبين الطبقة**. لم يهتم أحد بمضمون تلك الدولة، وكان ذلك جامعاً بين مقالاتهم على اختلافٍ وتفاوتٍ بينها !

3ـ الديمقراطية في حقبتي الاستعمار والقومية :

إذا مــا اســتثنى المرء الحقبة السياسية الليبرالية في مصر وبعض بلاد المشرق العربي، بين الحربين، حيث حفظت الفكرة الديمقــراطية لنفسها بعض الحضور في الفكر والحياة السياسية، يكــاد لا يجــد لها صدى في ساحات أخرى في الوطن العربي. نعــم، لــم تكــن اللحظة الليبرالية تلك وفية وفاء حقيقياً للخيار الديمقراطي الليبرالي، كما تطلع إليه الجيل النهضوي، أو الجيل

الليبرالي الثاني الذي أعقبه: جيل **لطفي السيد**؛ ومع ذلك، فقد سمحت بوجود شكل ما من أشكال الحياة الدستورية والنيابية؛ ولم يكن ذلك ـ بكل تأكيد ـ تفصيلاً عادياً في يوميات السياسة العربية، وبخاصة إذا أخذ في الاعتبار واقع التجزئة والاحتلال وانهيار مشروع النهضة العربية .

مع مطالع الخمسينات، ستنتهي هذه الحقبة في مصر والمشرق، وستعمم ـ تبعاً لذلك ـ حال التراجع العام الذي أصاب الفكرة الديمقراطية في الفكر والممارسة منذ انصرام اللحظة النهضوية. وليس من شك في أن نهاية الحياة الليبرالية كان بتأثير عملية الثورة التي قادتها الطبقة الوسطى ـ في مصر ثم سورية والعراق ـ ضد نظم الباشوات وكبار ملاك الأراضي؛ ومع ذلك، فإن أحداً لا يملك أن يتجاهل أن جراثيم تلك النهاية كانت تعمل عملها في نسيج التجربة الليبرالية تلك، إذ كان لفساد الحياة السياسية في ذلك العهد، ولتهميش القوى الاجتماعية غير المالكة من حق المشاركة في الحياة السياسية، أثره الكبير في إضعاف تلك الليبرالية أمام خصومها. ولذلك، لم يدافع عنها أحد حين انْقَضَّتْ عليها الثورة، بل ـ بالعكس ـ انعقد الولاء لهذه الأخيرة، وباتت ـ في أعين الشعب ـ خشبة الخلاص من الغرق في أوحال الفساد !

لكنْ لهذا التراجع أسباب فكرية وسياسية أخرى عامة، وأكبر من مجرد فساد مرحلة وقيام ثورة، ومن أهمها **سببان** رئيسان:

واقـــع **الاحتلال الاستعماري** ــ عهدئذٍ ــ للبلاد العربية، ثم واقع **التحول في الأولويات** لدى الوعي العربي بتأثير ذلك الاحتلال :

لـــم يكن ثمة من معنى لإقامة نظام سياسي ليبرالي في بلاد عـــربية خاضعة للاحتلال. ناضل الشعب المصري ـــ و "حزب الوفد" ـــ من أجل تحقيق الجلاء البريطاني عن البلاد. لكنه قبل ذلك طالب بالدستور في ظل الاحتلال، وظل بعد معاهدة 1936 ـــ الشـــكلية ـــ يخـــوض تجـــربة سياسية ليبرالية تحت سلطة الاحـــتلال الفعلية. والنتيجة أن الجميع اكتشف استحالة قيام حياة سياسية ليبرالية في ظل أحكام الاحتلال. تكرر الدرس نفسه في المغـــرب العـــربي: طالـــبت الحركة الوطنية المغربية بتطبيق إصـــلاحات ديمقـــراطية في ظل معاهدة "الحماية" الاستعمارية؛ وكذلك فعلت الحركة الوطنية التونسية، غير أنهما اكتشفتا عسر تحقيـــق ذلـــك المطلب في ظل الاستعمار، وكان ذلك في أساس تحولهمـــا عن برنامج تلك الإصلاحات الديمقراطية إلى مطلب الاســـتقلال الوطـــني بـــدءاً مـــن نهاية النصف الأول من عقد الأربعيـــنات. وعليه، لم تكن ظرفية الاستعمار لتسمح بانتعاشة حقيقية للفكرة الديمقراطية .

لعب الواقع إياه دوراً ضاغطاً في اتجاه تغيير الأولويات في الفكـــر العـــربي السياســـي. لم تعد الأولوية ـــ في ظل الحقبة الاســـتعمارية ـــ لفكرة الديمقراطية، بل صارت الأولوية لأفكار سياسية أخرى غيرها. نستطيع أن نحصي منها **ثلاث أفكار** على

الأقــل: فكـــرة **الوطن**، وفكرة **الأمة**، وفكرة **الطبقة**، وهي التي عــبر عــنها كل من التيار القومي، والتيار الإسلامي، والتيار الماركســي، واتخذت صورة أهداف ثلاثة: **الوحدة القومية** في مواجهــة التجزئة، **والدولة الإسلامية** في مقابل الدولة العلمانية، ثم **الاشتراكية** في مواجهة الاستغلال. وتكاد الفترة الفاصلة بين مطــالع الخمسينات وخواتيم السبعينات تغطي مجمل تراث هذه الخطابــات المنقلبة على الخطاب الديمقراطي، قبل أن يشهد هذا الأخيــر بدايــات متجددة لصحوته... وسيادته في ساحة الوعي والممارسة .

4ـ الديمقــراطية في عــودة مــتجددة إلى الوعــي العربي :

فــي العقديــن الأخيرين من القرن العشرين، سيكون الفكر العربي على موعد مع تجدد إشكاليات نهضوية فيه، انقطع حبل الاتصــال بها منذ عقود لأسباب سنأتي على الإلماع لها. وكان مــن أكــثر تــلك الإشكاليات حضوراً واستقراراً وسلطاناً فيه، إشــكالية الديمقــراطية، و ــ فــي امــتدادها ــ إشكالية الدولة الوطــنية. وقد كان مثيراً جداً أن تصبح المسألة الديمقراطية ــ مــثلاً ــ هاجســاً "شــعبياً" دخل ميدان الصحافة واهتمام الرأي العام، لينكسر بذلك احتكار النخب الفكرية لها، وهو ــ على كل

حـــال ـــ ما لم تحظ به مسألة الدولة الوطنية التي ما برحت ـــ حـــتى اليـــوم ـــ دائرة الباحثين والمثقفين، بل وما استطاعت ـــ حـــتى ـــ أن تـــنازع موضـــوعة "الدولة الإسلامية" في موقعها المركـــزي فـــي الوعي السياسي المعاصر، على الرغم من أن الـــتفكير في المسألة الديمقراطية ليس شيئاً آخر غير التفكير في الدولة الوطنية والنظام السياسي الحديث !

لتـــلك العودة إلى المسألتين **سياق تاريخي وسياسي يبررها: هـــزيمة الـــثورة الاجـــتماعية في الداخل، وهزيمة المشروع القومـــي في مواجهة الصهيونية والاستعمار والتجزئة، وتَغَوُّل الدولة** (القطرية) وانفلات نزعاتها الاستبدادية من كل عقال. وقد انقشع المشهد السياسي التراجعي ذاك عن حقائق جارحة للنفس: دمـــار مشاريع وحطام أحلام، وغطرسة متزايدة للحاكم، وإفقار مـــتعاظم للمجتمع، وإفناء متنام للطبقة الوسطى، ثم جحافل من السياســـيين وأهـــل الـــرأي ـــ بالآلاف ـــ يساقون إلى السجون والمعـــتقلات. لم تكتف الثورة المضادة بنشوة انتصار لم تصنعه هـــي بنفسها، بل زادت على ذلك بنشوة التمثيل بجثة المهزوم! كانت الهزيمة سريعة ومفاجئة، بمقدار ما كانت مفجعة، وكانت الأســـئلة تـــتزاحم فـــي الوعـــي من فرط انهمارها؛ لكن سؤال الديمقـــراطية ظـــل أكـــثرها قدرة على الصمود والبقاء وهَجْس العقل.

لكــنْ لتــلك العودة إلى تينك المسألتين **سياق ثقافي وفكري** أيضـــاً، والسياق الذي نعنيه هو ورشات **المراجعة** التي فتحتها مســاحات مضــيئة مــن الوعي العربي، ووضعت في إطارها تاريخــنا الــثقافي موضـــع مساءلة نقدية حادة، طالت مسلماته ويقينياته، وأعادت الاعتبار إلى الكثير من لحظاته التي أصابها حيــف وإجحــاف، والكــثير من إشكالياته الأصلية التي لحقها الإهمـــال والـــتهميش. وقـــد حظيت مسألة الديمقراطية والدولة الوطنية ببعضٍ من إعادة الاعتبار، حَمَلَ عليه إعادة وعيها من حيث هي مطالب راهنة لم تستطع حقبة الثورة أن تجيب عنها، فضلاً عن أن الوضع الراهن ظل يُسْبَغ عليها كل أردية الشرعية الممكـــنة، بل ويفرضها أولوية تَتَقَدَّمُ سائر الأولويات. والقارئ اليـــوم فـــي النصـــوص المعتنية بالمسألة، يَلْحَظُ ظاهرة مدعاة للإثـــارة، هي أن سائر تيارات الفكر السياسي العربي احتفل بها نظـــرياً وأنـــتج حولها الكثير، بحيث لم تعد ـــ مثلما كانت في الماضــــي ـــ حكـــراً عـــلى الـــتيار الليبرالي وحده، بل احتدت المنافســـة عـــلى إنـــتاج الرأي فيها، والتصدر للتعبير عنها و "تمثيـــلها"، بيـــن الليـــبراليين، والقوميين، والماركسيين، وحتى الإسلاميين .

بـــالأمس ـــ قـــبل ربـــع قـــرن نعني ـــ جمع بين القوميين والماركســـيين والإســـلاميين موقـــف مشترك من الديمقراطية: استصـــغارها ورفضها. و "تَركَ" لكل تيار من تياراتهم التعبير

عـن الموقف إياه بطريقته الخاصة، وتبعاً لنوع الإشكالية التي يصـدر عنها تفكيره. اعتبرها القوميون مسألة مجافية لدعوتهم الوحدوية، بحسبان القول ـ والعمل ـ بها مُفْض إلى بذر أسباب التنازع والشقاق في جسم الأمة، و ـ بالتالي ـ مُفْض إلى إعاقة وتعطيـل عمـلية التوحيد القومي! واحتسبها الماركسيون لعبة سياسية برجوازية سخيفة هدفها إلهاء الشعب والطبقات المنتجة، وصـرف نظره عن أسباب معاناته الحقيقية: استغلال الرأسمال لقوة العمل، واحتكار فائض القيمة من قبل حفنة من البرجوازيين المتسلطين على الثورة والسلطة! كما عدَّها الإسلاميون شكلاً من أشكال التعبير عن سلطان دولة علمانية لا شرعية لها من وجهة نظـر فقه "السياسة الشرعية"، ومحاولة لاستدراج المسلمين إلى فـخ الاعـتراف بـالقوانين الوضـعية المعـتدية على سلطان الشريعة... الخ .

أما اليوم، فإجماع هؤلاء ينعقد على مركزية الديمقراطية في خياراتهم السياسية والبرنامجية؛ بل إن جهدهم يندفع نحو المزيد مـن التسويغ النظري لها. بات القومي حريصاً على الدفاع عن التلازم بين الوحدة والديمقراطية على قاعدة وعيه ـ الجديد بلا شـك ـ بأن جوهر النضال القومي جوهر ديمقراطي. وأصبح الماركسـي يـبحث في مدوَّنة صحائفه عما يبرر به القول إن الـتماهي مكين بين الاشتراكية والديمقراطية، وأن الشمولية ـ عـلى الـنمط السوفييتي ـ انحراف عن جادة الاشتراكية. أما

الإســلامي، فأمســى مدفوعــاً إلى عقــد القران الماهوي بين الديمقــراطية والشورى على قاعدة القول إن الحكم في الإسلام يتقرر بموجب الاختيار والتعاقد، ويمضي أمره بمقتضى الرقابة والاحتساب على الحكام! وبالجملة، لم تكتف هذه التيارات الثلاثة بالانعطــاف نحو الديمقراطية خياراً سياسياً، بل جربت أن تقدم ذلك الانعطاف بوصفه عقيدة فكرية أيضاً !

إذا صــرفنا الــنظر عن مدى صدق الالتزام الفكري بالخيار الديمقراطي لدى هؤلاء جميعاً، نستطيع أن نرى في انعطافة هذه الــتيارات فعــلاً ينطوي على هدف سياسي صريح، حتى وإن جــرب الاســتخفاء. والهدف ذاك هو ــ بلا مراء ــ استغلال الخيــار الديمقــراطي هذا سبيلاً للوصول إلى السلطة. نعم، لا نجــادل فــي أن محنة هذه التيارات الثلاثة مع الاستبداد والقمع كبيرة، وأنها علمتهم قيمة الحرية ومعنى الحرية، وصنعت منهم كتيبة نضالية فدائية للدفاع عن الحرية التي انطبع إهدارُها على أجســادهم وَشْماً غير ذي جمال. غير أن الذي ليس من شك فيه أن تــلك الانعطافــة الديمقراطية في وعيهم إنما كانت أيضاً ــ وأساســاً ــ اســتجابة لــنداء عميق عصي على التجاهل: **نداء الســلطة !** لقد فقدوا السلطة، أو هي امتنعت عليهم عن طريق الــثورة. واليــوم، ما عاد في مقدورهم أن يشقوا الطريق إليها بالدبابــات أو بجحــافل الغاضــبين في الشوارع، بل بصناديق الاقتراع .

المحتويات

الفصل الثالث: إشكالية التراث

الفصل الرابع: العلمانية

الفصل الخامس: الديمقراطية والدولة الوطنية